مرخل لفراءة أفي لاطون

تأليف: الكسندركواريه

ميمة : عبدالمجيد أبوالنجا

مامية: د.أحمدفؤارالاهواني

المؤكّ شدالمصرتير العسّامتر الناليف والأنبّاء والنشر الدار المصرّبة المتألية والتجز

فهرسس

صفحه						
o	•	•	٠	•	•	مقدمة
1	•	•		٠	•	ا ــ المحاورة
11	•	•	•	•	•	إ ــ المحاورة
77		٠	٠	•	٠	٢ ــ محـاورة مينون .
ξ.	•	•	•	•	•	۳ ــ محاورة بروتاجوراس
٦٥	•		•	٠	•	} _ محاورة تيتياتوس .
90	•		•	•	•	١ ــ السياسة
17	•	•	•	•		١ ـ السياسـة والفلسفة
177		•	•	•	•	٢ _ المدينة الكاملة
371	٠	•	•	•	•	٣ _ المدن غير الكاملة .

مقترمته

لابد لدراسة أفلاطون من قراءة « محاوراته » التى وضع فيها فلسفته وآراءه ونظرياته ومنهجه فى البحث .. ولكن « المحاورة » نمط خاص من الكتابة الأدبية .. وقراءتها ليست بالأمر اليسير ، فهى لم تكتب لتقرأ كما تقرأ الكتب . انها « تنتمى الى نوع من الأدب خاص جدا . ومنذ زمن بعيد ونحن لا نعرف كيف نكتبها أو كيف تقرؤها » .

ومحاورات أفلاطون « مسرحيات » رائعة ونماذج بديعة للمحاورات الأدبية الحقيقية ، لما لهذا الفيلسوف الكبير والأديب العظيم من « موهبة أدبية وثروة لغوية ، وجزالة فى الأسلوب وجمال فى الوصف ، وقدرة عبقرية خالقة » .

والأستاذ الكسندر كواريه ، فى الجزء الأول من كتابه هذا : « مدخل لقراءة أفلاطون » Introduction A La Lecture De Platon « يشرح ويفسر لنا ما هية المحاورة » وطريقة قراءتها » ودور القارىء فيها ومشاركته لشخصياتها . ثم هو يعرض علينا ثلاثا من محاضرات أفلاطون « السقراطية » هى : مينون وبروتاجوراس » محاضرات أفلاطون « السقراطية » هى : مينون وبروتاجوراس »

وتيتاتوس .. ولكنه لا يقدم لنا عرضا ولا شرحا لهذه المحاورات ، وانما هو يعرفنا بشخصياتها « الدرامية » ، ويتناول بالتحليل ما جاء بها من فلسفة أفلاطون ومنهجه الجدلي في البحث .

وفى الجزء الثانى من الكتاب يتحدث الأستاذ كواريه عن « السياسة والفلسفة » عند أفلاطون .. وللسياسة كما نعلم » . شأن خاص عند اليونان ، وبالأخص عند الأثينيين ، « وأولى بذلك ولا شك الشاب الأرستوقراطى أفلاطون بن أريستون ، الموعود بحكم مولده ، بخدمة المدينة وحمل أعبائها » . ثم هو يعرض آراء أفلاطون فى المدينة الكاملة ، والمدن غير الكاملة ، ونظم الحكم المختلفة ، وما جاء عن ذلك فى محاورة «الجمهورية»: « أقيم مؤلفات أفلاطون (وأطولها أيضا) ، التى تشتمل على كل شيء : أخلاق ، وسياسة وميتافيزيقا ، وتربية ، وفلسفة تاريخ » واجتماع » .

يتكلم الأستاذ كواريه عن كل ذلك ، لا بطريقة الكاتب الأديب ، وهو حقا كاتب وأديب ، ولكن بطريقة المحاضر الحاذق القدير : أسلوب رائع مرح أنيق ، وألفاظ جزلة مترادفة ، وعبارات محكمة متكررة يلح بها على قرائه ليطمئن الى حسن فهمهم ووعيهم .

ولا شك أن في قراءة هـ ذا الكتاب فائدة محققة لطال

الفلسفة » ولكل محب للفلسفة ، بل ولكل مثقف يهمه الاطلاع على قبس من الفكر اليوناني القديم ، الذي ما زال ينير لنا طريق حاضرنا ، أو كما يقول الأستاذ كواريه في خاتمة كتابه : « من أجل هذا كان درس أفلاطون ، وكانت رسالة سقراط التي بلغتنا عبر الأجيال تحمل الينا معنى يتفق والحاضر » .. و « ان رسالة تهز أفلاطون مليئة بالتعاليم الجديرة بالتأمل ابان الأزمات التي تهز كيان العالم » .

فالى أبناء الوطن العربى جميعا أقدم هذا الكتاب . عبد المجيد أبو النجا

(۱) . المحسا وَرة

۱- المحساورة

قراءة أفلاطون لذة كبرى ، بل هى متعة فائقة . فان النصوص الرائعة التى يمتزج فيها الكمال الفريد للصورة بالعمق الفريد للفكرة ، قد صمدت أمام عوادى الدهر فلم ينل منها الزمن ، وبقيت حية على الدوام ، حية كما كتبت منذ عهد بعيد . وتلك الأسئلة السافرة المسئمة : ما الفضيلة ? ما الشجاعة ? ما التقوى ? ماذا تعنى هذه الألفاظ ? تلك الأسئلة التى ضايق بها سقراط مواطنيه وأثارهم لا تزال قائمة حتى الآن كما كانت من قبل ، وما زالت كذلك تبعث على الحيرة والضيق .

ولعله من أجل هذا كان قارىء أفلاطون يشعر أحيانا بنوع من السأم والارتباك. ولا شك أن هذا هو نفس ما كان يشعر به معاصرو سقراط.

ويرغب القارى، فى أن يحظى باجابات عن المشاكل التى يثيرها سقراط ، ولكن سقراط فى أغلب الأحيان يضن بها عليه . فالمحاورات - على الأقل ما يسمى منها بالمحاورات « السقراطية »

وهى ما تعنينا ههنا (١) — لا تؤدى الى شيء . فالمناقشة تنتهى في آخر الأمر بالاقرار بالجهل ، اذ سرعان ما يكشف لنا سقراط بأسئلته الماكرة البارعة ، وبجدله القاسى الحاذق ضعف حجج مجادله وخطل آرائه وعبث معتقداته . ولكن عندما يلتفت المجادل الى سقراط يائسا ويسأله بدوره : « وأنت يا سقراط ، ما رأيك في هذا ? » يخلص نفسه بقوله : انه ليس من شانه أن يعلن آراء أو يضع نظريات ، انما دوره في رأيه هو أن يختبر الآخرين . أما هو نفسه ، فانه لا يعرف الا شيئا واحدا ، وهو أنه لا يعرف شيئا .

وندرك دون عناء أن قارىء المحاورات لا يشعر بالرضا ، وأن احساسا غامضا بعدم الثقة يغمره ، وأن انطباعا مبهما ولكنه واضح يتملكه بأنه يسخر منه .

ويطمئن خاطرنا الى ما يقوله عادة مؤرخو أفلاطون ونقاده من أن البناء العام للمحاورات السقراطية وكذلك ما فيها من خصائص وعلى الأخص عدم انتهائها الى نتيجة ، يدل — كما يقال — على أنها « سقراطية » أى أنها تحاكى بأمانة ، قلت أم

^{(1) «} المحاورات السقراطية » هى المحاورات التى كتبها افلاطون فى شبابه . وفى هذه المحاورات يقوم سقراط بالدور الرئيسى . والمشكلة المعروضة للبحث هى فى الأغلب مشكلة أخلاقية . وفى العادة لا تؤدى هذه المحاورات الى نتيجة المجابية .

كثرت ، تعاليم سقراط ذاتها ، أى أحاديثه الحرة غير المدرسية في شوارع أثينا وملاعبها . ان المحاورة السقراطية كما ألفها أفلاطون أو اكسانوفون أو أخينوس الاسبتنينى ، لم يكن الغرض منها غرس مذهب من المذاهب في عقولنا ، — مذهب لم يعتنقه أبدا سقراط كما يعلم الجميع وكما يقول هو نفسه مرات ومرات — وانما لتقدم لنا صورة : صورة مضيئة للفيلسوف المقتول لتحفظ ذكراه وتبقى عليها ، وبالتالى لتحمل الينا رسالته .

ويقولون ان هذه الرسالة ولا شك رسالة فلسفية . وان المحاورات تتضمن تعاليم . ولكن ، مرة أخرى ، هذه التعاليم ليست تعاليم مذهبية : انها درس فى المنهج . فسقراط يعلمنا استخدام الحدود الدقيقة للتصورات المستخدمة فى المناقشة وقيمتها ، واستحالة الوصول اليها دون القيام أولا بعمل مراجعة نقدية للمعانى التقليدية والمفهومات « العامية » التى تدخل فى اللغة وتمتزج بها . كما أن نتيجة المناقشة أيضا ، وان بدت فى الظاهر سلبية ، فان لها قيمة بالغة . فمن المهم جدا فى الواقع أن نعرف أننا لا نعرف ، وأن الرأى العام واللغة العامة فى تشكيلهما نقطة البداية فى التفكير الفلسفى لا يشكلان منه الا نقطة البداية ، وأن غاية المناقشة الجدلية حقا هى تجاوزهما والتعالى عليهما .

كل هذا حق ولا شك . بل انه أحق بكثير ممّا نقر "به عادة .

ويبدو لنا فى الواقع أنه من المؤكد أن الاستغراق فى التفكير المنهجى يحكم — ويحدد — كل كيان المحاورات ، ولهذا يبقى بعض نماذج متفاوتة من التعليم الفلسفى (١) . وأن عملية التطهير التى تسبقه انما هى الشرط الأساسى للتفكير الشخصى ، لهذه الهداية الحقيقية الحرة للنفس ، المغرقة فى الضلالة ونسيان ذاتها ، التى تدعونا اليها رسالة سقراط . كما يبدو لنا واضحا كذلك أن هذه الرسالة لأنها هى رسالة للحياة وليست لمذهب فصب — ولهذا السبب فانها تصل الينا فى الأغلب وسلط التأملات اليومية للحياة — لهذا كانت صدورة سقراط أو مثله أو وجوده تشغل مكانا رئيسيا فى المحاورات .

ومع ذلك فما زال الأمر محيرا . فعلى الرغم مما يقدم للقارىء الحديث من شرح وتفسير ، فانه لا يمكنه أن يعترف — أكثر

⁽۱) وبمعنى ما ، فان المحاورة هى الصورة الحقيقية للبحث الفلسفى لأن التفكير نفسه ، على الأقل عند افلاطون ، هو « محاورة النفس مع ذاتها » لأن فى المحاورة يتحرر التفكير الفلسفى من كل سيطرة ومن كل سلطة خارجية ، وبتحرر بالمثل من حدوده الفردية برضوخه لسيطرة تفكير آخر ، والمحاورة « تنتهى الى نتيجية » عندما يتفق الباحثان المتجادلان ، أى عندما ينتهى الأمر بسقراط الى أن يشرك مجادله فيما لديه من دليل على الحقيقة ، ولا تؤدى المحاورة الى نتيجة اذا كان المجيدل مكابرا ، كما فى محساورة المحاورة الى نتيجة اذا كان المجيدادل مكابرا ، كما فى محساورة « جورجياس » أو اذا أعلن عجزه كما فى محاورة « مينون » .

من القارىء المعاصر لسقراط - بأن اقراره بالجهل ليس سوى سخرية صريحة واضحة . وهو يصر ، صوابا أو خطأ ، على الاعتقاد بأن سقراط ينبغى عليه - ويمكنه - أن يجيب عن الأسئلة التي يثيرها اجابات قاطعة . وهو يريد منه أن لا يفعل هذا ه فانه يقدر دائما السخرية منه .

ومن جهتنا ، فاننا نعتقد أن القارىء الحديث محق ومخطىء فى نفس الوقت . انه على حق فى اعتقاده بما فى الجهل السقراطى من سحرية . وهو على حق أيضا فى اعتقاده أن لسقراط مذهب يعتنقه (۱) . وهو فى النهاية على حق فى أن يرى سقراط يتهكم ، ولكنه مخطىء فى اعتقاده أن أحدا يسخر منه . ان القارىء الحديث مخطىء حين ينسى أنه القارىء للمحاورة وليس المجادل لسقراط . لأنه اذا كان سقراط يسخر دائما من مجادليه ، فان أفلاطون لا يسخر أبدا من قرائه .

ومن المحتمل أن يقول القارىء الحديث (قارئنا) انه لم يعد يفهم شيئا . ولعمرى ليس هذا بخطئه : فالمحاورات تنتمى الى نوع من الأدب خاص جدا . ومنذ زمن بعيد جدا وضحن لا نعرف كيف نكتبها أو كيف نقرؤها .

⁽۱) يبدو لنا أنه من غير الصحيح أن يكون سقراط مجرد ناقد بحت . فمن العسير في هذه الحالة تقسير تأثيره على عقلية مشل عقلية أفلاطون .

ان الكمال الصورى لمؤلفات أفلاطون موضع اتفاق . فالعالم كله يعلم أن أفلاطون لم يكن فيلسوفا وفيلسوفا كبيرا فحسب ، وانما كان كذلك (وقد يقول البعض أيضا : كان على الأخص) كاتبا ، وكاتبا عظيما . فكل نقاده وكل مؤرخيه يجمعون الرأى على الاشادة بموهبته الأدبية التي لا تقارن ، وبثروته اللغوية وجزالة أسلوبه وجمال وصفه وقدرة عبقريته الخالقة . ونحن جميعا نعرف أن محاورات أفلاطون هي مؤلفات مسرحية رائعة تقابل فيها وتتصادم ، أمام أعيننا ، الآراء والناس الذين يعتنقون هذه الآراء . وكلنا حين نقرأ محاورة لأفلاطون نشعر أننا نستطيع أن نمثلها وأن نقوم بأدائها على خشبة المسرح (١) . ومع ذلك فقلما نستخلص منها النتائج التي تفرضها والتي تبدو لنا ذات أهمية خاصة لتفهم فكر أفلاطون . فلنحاول اذن أن نشرحها بايجاز وبساطة على قدر الامكان .

قلنا ان المحاورات هي أعمال مسرحية يمكن — بل يجب — أن تمثل . ولكن المسرحيات لا تؤدى في عالم التجريد أمام مقاعد خاوية . انها تفترض بالضرورة وجود جمهور تخاطبه . وبمعنى آخر ، ان الدراما — أو الكوميديا — تتطلب وجود المشاهد ،

 ⁽١) وهذا ما كان يحدث: ففى عصر شيشرون ، كان المثقفون
 من الرومان يقومون بتمثيل المحاورات .

أو بالأصح المستمع (۱) وليس هذا هو كل شيء: فلهذا المشاهد / المستمع دور في العرض الدرامي في جملته ، دور مهم جدا عليه أداؤه . فالدراما ليست « مشهدا » ، والجمهور الذي يعاون في الدراما لا يتصرف ، أو على الأقل لا ينبغي أن يتصرف ، كمجرد « مشاهد » . انما بحب أن يتعاون مع المؤلف ، أن يفهم أغراضه ويستخلص نتائج العمل الذي يعرض أمامه . عليه أن يدرك معانيه ويتعبق فيها وينف اليها . وكلما كان العمل أكمل وأصدق « مسرحيا » كانت مشاركة المستمع ، أو الجمهور » للمسرحية أهم وأعظم . وفي الواقع ، ما أتعس العمل المسرحي الذي يضع فيه المؤلف نفسه ، بطريقة ما ، على المسرح ، بأن يشرح ويفسر فيه المؤلف نفسه ، بطريقة ما ، على المسرح ، بأن يشرح ويفسر نفسه (۲) . أو بالعكس ، ما أتعس الجمهور الذي يكون من الضروري له مثل هذا التفسير وهذا الشرح .

ولكن ، نقول سرة أخرى ، ان المحاورة — على الأقل المحاورة الحقيقية ، مثل محاورات أفلاطون ، نغنى المحاورة الأدبية ، وليس التحايل الساذج فى العرض كمحاورات مالبرانش أو قاليرى —

⁽١) أن دوره في الدراما والكوميديا القديمة تقوم به الى حد ما المجموعة : ولكن في المحاورة ليست هناك مجموعة .

⁽٢) فى الأعمال المسرحية العظيمة ، كأعمال شكسبير مثلا ، يكون من السخف البحث عمن يتحدث بلسان المؤلف ، فالعمل نفسه هو الذى يتحدث عن مؤلفه .

محاورة بحانب الشخصيتين الظاهرتين - وهما المتحاوران المتجادلان — شخصية ثالثة ، غير مرئية ولكنها حاضرة ولها مثل ما لهما من الأهمية : تلك هي شخصية القارىء / المستمع . فان القارىء / المستمع الأفلاطون ، أي الجمهور الذي من أجله كتبت المحاورة ، كان محيطا بكثير من العلم ، كان على علم بأشياء كثيرة تجهلها نحن للأسف ، وسنظل ولا شك نجهلها دائما ، كما كان على درجة فائقة من الذكاء والتعمق. وكان يدرك أيضا ، أفضل مما يمكننا أن ندرك ، الاشارات المنبثة في المحاورات ولا يفوته فهم قيمة العناصر التي تبدو لنا في العادة غير أساسية . وهكذا كان يعلم أهمية الشخصات الدرامية ، dramatis personae الممثلين الأساسيين للمحاورة . وكان يعرف كذلك ، ومن تلقاء نفسه ، كيف يكتشف الحل السقراطي - أو الأفلاطوني -للمشاكل التي كانت المحاورة تتركها ، في الظاهر ، بغير حل .

تقول : في الظاهر .. لأنه بالتبصر البسيط جدا والعادي في

⁽۱) المحاورات الحديثة مثل محاورات بيركلى ومالبرانش ، ومحاورات شيلنج وقاليرى ويمكن زيادة القائمة ليسبت محاورة درامية تماما ، فأحد المتجادلين لل فيلونوس أو ثيوفيل ، كما يدل عليه اسمه لل يستخدم كمتحدث بلسان المؤلف ، فالمحاورة الحديثة لللل باستثناء محاورات جاليليو وهيوم فقط للله انما تقرأ كما يقرأ كتاب آخر ،

بناء المحاورة ومعناها وهى ما نأخذ أنفسنا به ، يبدو أننا سنجد أن كل محاورة تفضى الى نتيجة تنتهى اليها ، نتيجة لاشك أن سقراط لم يقررها ، وانما على القارىء / المستمع أن يقررها ، وله أن يقررها .

* * *

نخشى أن لا يكون القارىء الحديث راضيا كل الرضا. ولعله يقول: ولم كل هذه التعقيدات إذا كان لسقراط مذهب، ومذهب يعرفه بكل تأكيد أفلاطون تمام المعرفة ، فلماذا يتركنا في حيرة بدلا من أن يعرضه بوضوح وبساطة إواذا اعترض أحدهم بأن عدم وجود النتيجة الواضحة انما هو من طبيعة المحاورة ذاتها (۱). فانه سيجيب بدون شك ، ان أحدا لم يرغم أفلاطون على اختيار هذا النهج الخاص للعرض وكان في استطاعته ، كما يفعل غيره ، أن يكتب ويشرح المذاهب السقراطية بطريقة تيسر لقرائه جميعا أن يفهموها ويتعلموها.

ومرة اخرى ، ان القارى الحديث مخطىء ومصيب فى نفس الوقت . انه على صواب فى أن يعتبر طريقة العرض التى اختارها أفلاطون لا تجعل المذهب السقراطى سهل التناول . وهو من

⁽۱) ليس هذا الاعتراض سليما تماما: اذ أن سقراط في « الجمهورية » يعرض ويعلم مذهبا ايجابيا .

جهة أخرى على خطأ فى ظنه أن أفلاطون أراد أن يجعله كذلك . بالعكس تماما ، فهذا غير مقبول عند أفلاطون بل غير مرغوب فيــه (۱) .

والواقع ، ان العلم الحقيقى فى رأى أفلاطون ، العلم الجدير بهذا الاسم ، لا يدرس فى الكتب ولا يفرض على النفس من الخارج ، بل انه فيها هى ذاتها ومنها هى ذاتها ، أى بعملها الباطنى الخاص تحصل عليه وتكتشفه وتبتدعه . والأسئلة التى يضعها مقراط — أى من أوتى المعرفة — تهيجها وتخصبها وترشدها ، (وعلى هذا تقوم عملية التوليد السقراطى المشهورة) ومع ذلك فعليها هى نفسها أن تجيب عليها .

أما أولئك الذين لا يستطيعون ذلك ، ولهذا السبب لا يفهمون المعنى الذى تنطوى عليه المحاورة ، فوا أسفاه عليهم . والواقع أن أفلاطون لم يدع أبدا أن العلم ، وبالأولى الفلسفة ، فى متناول جميع الناس ، وأن الناس جميعا قادرون على ممارستها . بل انه كان يعلم العكس دائما . ومن أجل هذا نفسه فان ما يلصق بالمحاورة من صعوبة — كونها غير منتهية وتحتاج الى جهد خاص من القارىء / المستمع — ليس عيبا فى رأى أفلاطون ، وانما

⁽۱) التعاليم الفلسفية ـ الأفلاطونية ـ تعد ، الى حد ما ، من التعاليم المستورة ويجب أن لا ننسى هذا الأمر أبدا .

هو على العكس ميزة بل هو أعظم ميزة لهذه الطريقة فى العرض . انها تتضمن اختبارا وتسمح بتمييز أولئك الذين يعلمون عن أولئك الذين لا يعلمون ، والذين هم أكثر عددا بلا شك .

ولكن قد يبدو كل هذا كلاما مطلقا مجردا . فلنأخذ اذن بعض الأمثيلة (١) .

⁽١) سنأخذ أمثلة ثلاثة : مينون وبروتاغوراس وتيتاتوس .

۲- مسينون

نعرف جميعا المحاورة الصغيرة الجذابة التي تسمى باسم بطلها الرئيسي ، « مينون » اننا سنستعيد هنا بايجاز مضمونها وعباراتها الرئيسية (١) .

أولا شخصيات التمثيلية (Dramatis Personae). ان عددهم قليل: فهم ، خلاف سقراط ، مينون ، وهو محارب أجير من تساليا Thessalie ، اشترك في غزوة العشرة آلاف مع اكسانوفون ولم يعد منها . وأنيتوس ، وهو بورجوازى ثرى من أثينا وأحد من اتهموا سقراط فيما بعد . وأخيرا عبد مجهول باسم مينون .

وتبدأ المحاورة بطريقة مفاجئة الى حد ما . فبغتة يضع مينون أمام سقراط للمناقشة المشكلة المشهورة التى طالما أثارت الجدل

⁽۱) ليس في نيتنا أن نقدم هنا عرضا ولا شرحا للمحاورات التي سنتخلها مثلا . فهذا الشرح سيقوم به قراؤنا بانفسهم ـ هذا ما نأمله على الأقل ـ بقراءتهم أو باعادة قراءتهم لأفلاطون . انهم سيتعرفون اذا سنحت لهم هذه الفرصة على النصوص التي نسردها أو التي نشير اليها .

فى حلقات الفلسفة فى أثينا: « هل الفضيلة » (١) موه تعلم أو لا تعلم ? واذا لم تكن تعلم ، فكيف نكتسبها ? أبالمارسة أم اذا لم تكن بالممارسة فكيف لعمرى نظفر بها ? أهى هبة من الطبيعة أم أن لها أصلا مختلفا ? » . ولا بد أن يعجز سقراط عن الاجابة على هذا السيل المتدفق من الأسئلة . بل انه لا يجد نفسه عاجزا فحسب عن القول بأن الفضيلة يمكن أو لا يمكن أن تعلم ، وانما — وهذا هو سبب عجره — هو أيضا يجهل ما الفضيلة ، ولم يقابل أحدا عرفها قط .

ويدهش مينون بعض الشيء . كيف يمكن أن يد عي سقراط مثل هذا ? ألم يقابل جورجياس أبدا ? ومن ناحية أخرى ، لا داعي لذكر جورجياس : فكل الناس يعرفون ما الفضيلة ، وعلى رأسهم مينون نفسه . وكل الناس يعلمون أن هناك كل نوع من أنواع الفضيلة : فضيلة الرجل ، وفضيلة المرأة ، فضيلة الأطفال وفضيلة

⁽۱) « الفضيلة بالمعنى القديم » (ἀρετή-virtus) هى كما نعلم شيء يختلف كثيرا عن الفضيلة المسيحية . أنها شيء فيه كثير من الرجولة وليست هى من التواضع فى شيء . حتى أن المرء ليتساءل ما اذا كان من الأفضل عند ترجمة هذا المعنى أن تتخذ لها لفظا تخر غير « الفضيلة » كلفظ « الشهامة » مثلا فى معنى قولنا : « الشهامة وطاعة النظام » ، رجل (او جندى) « شهم » .

الشيوخ ، فضيلة العبيد وفضيلة الأحرار ، الى آخر هذه الفضائل . فكل موقف ، وكل فعل ، له فضيلته الخاصة (١) .

ويجيب سقراط ، ان هذا لا ريب فيه . ولكن ما الفضيلة ذاتها وما هى فى ذاتها ? -- ولا يفهم مينون ، فيزيده سقراط تفسيرا بأن كل هذه الفضائل لكى تكون « فضائل » يجب حتما أن يكون لها ماهية (منتركة ليست هى الا خصائص لها .

لقد فهم مينون (أو ظن أنه فهم): الفضيلة فى ذاتها إلى هذا سهل جدا: انها القدرة على التحكم. ومن الواضح أن تعريف مينون لا يساوى شيئا. فأولا القدرة على التحكم لا تدل على « فضيلة » الا اذا بينا بدقة أنها القدرة على التحكم « بالعدل » (فالحاكم الطاغية ليس فاضلا). وثانيا ، فمن الواضح أن مينون لم يعرق ماهية الفضيلة. وانما ذكر بكل بساطة واحدة من بين غيرها من الفضائل. ومرة أخرى يلقنه سقراط درسا فى المنطق بأن يشرح له أن كون الدائرة شكلا هندسيا لا يعطينا

⁽۱) ان مينون على حق : فهناك فضائل مختلفة بل ومتباينة ، ففضيلة الراة ليست هى فضيلة الرجل ، كما أن فضيلة الحصان ليست مماثلة لفضيلة الفيل . ولو أن مينون عرف كيف يعمق فكرته لوصل الى المفهوم الأرسطى حيث تتساوى « الفضيلة » بالكمال . ولكن مينون لم يعرف كيف يعمق هذه الفكرة : لقد ضين ببلل الجهد .

الحق فى أن تقول ان كل شكل هندسى دائرة ، وأنه يجب حد الشكل الهندسى بطريقة أخرى (دون ادخال معنى الدائرة فى الحد) .

ومرة أخرى يعتقد مينوني أنه فهم . ان ما يطلبه سقراط هو تعريف عام ? فليكن : فالفضيلة ليست سوى « الرغبة فى الأشياء الخيرة ، مرتبطة بالقدرة على نيلها » : ان الحد الجديد لا يفضل كثيرا الحد السابق . فهو قبل كل شيء يتضمن عبارة لا جدوى منها . فان « الرغبة فى الأشياء الخيرة » من فضول القول و (تحصيل الحاصل) . فكل الناس يرغبون فى الواقع فى الأشياء « الخيرة » ولا يريدون سواها (۱) . ولا أحد يرغب فى الأشياء الشريرة » بشرط ألا يخطىء ويعتقد « خيرا » ما ليس فى الواقع بخير . ومن جهة أخرى ، فهذا التعريف غير كاف . فان القدرة على نيل الشيء ، ليست فى ذاتها فضيلة (فالسارق ليس انسانا فاضلا) ، واذن فيجب أن نضيف : بطريقة « عادلة » .

ولما كانت العدالة هي نفسها فضيلة فيترتب على ذلك أن مينون قد عرق الفضيلة باحدى خصائصها ، أو كما يقول سقراط عرق الكل بالجزء .

⁽۱) هذا كما نعلم اعتقاد سقراط الأساسى: فليس من احد يرغب في الشر أو يفعله بارادته .

واذن فها نحن أولاء: قد وصلنا الى حيث يضطر مينون — الذى ظن أنه عرف — الى الاقرار بأنه ، مثل سقراط ، ليس لديه أقل فكرة عن الفضيلة ما عسى أن تكون . واذن يجب أن نبدأ البحث من جديد . ولكن مينون الذى يريد ولا شك الانتهاء منه ، يحتمى وراء مسألة كانت « موضة » الجدل ، فيعترض قائلا : كيف يمكن للانسان أن يبحث عما يجهله كل الجهل ؟ وكيف اذا وجده سيعرف أنه وجد ما يبحث عنه ؟

اعتراض خالب ويذهب بنا بعيدا: فهو يستلزم أن الانسان لا يمكنه أن يتعلم شيئا. ولا تتردد فى القول ان أفلاطون قد أخذ به الى أقصى حد مأخذ الجد. بل نقول زيادة على ذلك: ان أفلاطون قد أقره. فنظرية التذكر تفسر لنا تماما أن حالة البحث عما نجهله كل الجهل — وهى حالة مستحيلة فى الواقع — لا يمكن أن تتحقق أبدا. والانسان فى الحقيقة يبحث دائما عما سبق له معرفته. انه ليسعى فى جعل المعرفة غير الواعية معرفة واعية ، انه يحاول أن يتذكر معرفة منسية (١).

ويجيب سقراط فى محاورة مينون على الاعتراض باستحضار أسطورة واستدعاء واقعة فأسطورة الوجود السابق للأنفس تسمح لنا بأن نتصور العلم تذكرا . وواقع القدرة على تعليم علم

⁽١) سيقال فيما بعد أن هذه المعرفة فطرية في النفس.

من العلوم لشخص يجهله دون أن نعلتمه (١) له ، وانما بأن نجعله بكتشفه ، تبين حقا أن المعرفة ليست سوى تذكر (٢) .

ومن هذا البرهان الذي يعتمد على الواقع ، يشرع سقراط في العمل . فهو يضع بعض الأسئلة لعبد من أتباع مينون ويرسم أمامه بعض الأشكال على الرمل ثم يجعله يكتشف قضية أساسية في الهندسة . ان العبد لم يمارس الرياضة أبدا ، ثم هو يخطى، في بادىء الأمر ومع ذلك فانه يجيب في النهاية على أسئلة سقراط اجابة صحيحة : دليل واضح على أنه ولا ريب كان يعرفها دون أن يعلم . وحقيقة الأمر ان أسئلة سقراط لا « تعلمه » شيئا .

⁽۱) كلمة « يعلم » في اللغة اليونانية (διδασκἔιν) تدل على عمل المعلم الذي ينقل ما لديه من معرفة الى التلميذ ، فالمعلم يفعل والتلميذ ينفعل ، المعلم يعطى ، والتلميذ يأخسف . المعلم يعلم الشعر : والتلميذ يحفظه ، ويطبعه في ذاكرته . وهذا بخلاف تعلم العلم يفسر والتلميذ يفهم .

⁽٢) اهتم مؤرخو افلاطون عموما اهتماما جديا باسطورة الوجود السابق . اهتموا بها كثيرا بكثير مما اهتم بها افلاطون نفسه الذى على العكس ، نبه الى الصفة الاسطورية لهذا المذهب وبين بكل وضوح انها لا تحل شيئا . فالواقع أنه في كل وجود سابق ستعرض لنا في لمنا مشكلة المعرفة (كسب المعرفة) تماما مثلما تعرض لنا في وجودنا الراهن . ان نظرية التذكر الافلاطونية تجعلنا نعثر على معارف تمتلكها أنفسنا منذ الازل بذاتها .

انها لا تفعل سوى أن تستدعى الى وعيه ، وأن توقظ فى نفسه معرفة نائمة وغير واعية كانت لديه من قبل .

لدينا اذن الآن ما نجيب به على الصعوبة التي أثارها مينون . كما أنه لا يوجد — فى ظن سقراط على الأقل — ما يمنعنا منذ الآن من أن نعيد البحث فى تعريف الفضيلة ، أو بالأصح ماهية الفضيلة . ولكن مينون لا يفهم الأمر على هذا النحو . انه يريد أن يعود مباشرة الى سؤاله الأول ليعرف : « هل الفضيلة شىء بمكن أن يعلم ، أو أنها هبة من الطبيعة ? وبأية وسيلة يمكن اكتسابها ? » .

ان رغبة مينون غير معقولة بالمرة ، ولم يغب عن بال سقراط أن يبين ذلك ، ما دام مينون يعود مرة أخرى فيرغب فى دراسة خصائص أشياء نجهل طبيعتها . ثم يجب تناول هذا الموضوع بطريق غير مباشر ، ومعالجته طبقا لفرض نفترضه ، بمعنى أن نقتصر على تحديد الشروط الضرورية لامكان تعلم الفضيلة . وعندئذ تكون الاجابة فى منتهى البساطة : فلكى يمكن للفضيلة أن تعلم يجب أن تكون علما (١) ، لأن العلم هو الشيء الوحيد

⁽١) اللفظ اليوناني ﴿ فَكَلَّمُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ وهو في الاستعمال العادي يطلق على العلوم كما يطلق على الحرف (يعرف ويعرف يعمل) . ومع ذلك فهو يستعمل بوجه خاص للدلاله على المعرفة النظرية ، على العلم بمعناه الحقيقي كمقابل « للمعرفة =

الذي يمكن تعليمه (١) لهذا اذن لو كانت الفضيلة علما لأمكن تعليمها ، ولا يمكن تعليمها لو كانت شيئا آخر .

ولكن اذا كانت الفضيلة علما فانها ستعلم بالتأكيد ، وسيكون هناك معلمون للفضيلة كما فى كل العلوم . ولكنهم فى الواقع غير

العملية » (τέχνη) ، ونحن نحتفظ بترجمة «علم » لأنها ترجمة تقليدية كما أنها تعطى اللفظ هنا معنى أكثر تحديدا وأدق عن معناه في اليونانية .

⁽١) لكي نفهم اصرار سقراك ، الذي قد بيدو عجيبا للقاريء. الحديث (وهو أيضا لم يكن أقل عجبا لمجادله) الذي قد بعتر ضرير بأن الانسان يعلم أشياء كثيرة ليست « علوما » كالفنون والحرف الخ . . . وأنه يتعلم الكلام والرقص والموسيقي وغيرها ، لكم , نفهم هـــذا بجب أن نأخذ في اعتبارنا اللس الذي نكتنف اللفظ اليوناني (ἐπιστνημιη) الذي يدل تماما في الاستعمال الدارج على كل ما يعلم . ويجب بالمثل أن ندخل في حساينا أن سقراط أنما سيخ على حساب مينون : فانه في الواقع سيبين لنا أن ماهو علم حقا (الهندسة) لا يعلم بالمعنى العادي للكلمة . وكذلك تماما اذا كانت الفضيلة علما فانها لا يمكن أن « تعلم » ولا يمكن أن يكون هناك «أساتذة للفضيلة » كما هو الحال في الشعر والموسيقي والألعاب الرياضية . وأنه اذا أمكن لها أن تعلم مثل هذه الأمور الخطيرة ، فانها اذن أبر تكون «علما» حقيقيا . وبالتالى اذا نحن اعتر فنا _ وهو ما يستحيل انكاره ... بأن العلوم الحقيقية ، العلوم الرياضية وكذلك الفلسفة ، هي موضوع للتعليم ، واذا نحن حددنا فكرة التعليم بهذا المعنى ، فستكون هذه وحدها اذن هي العلوم التي يمكن أن تعلم وستكون الحرف والفنون هي التي لا يمكن تعليمها . وهذا ، ونقولها عرضا ، يهدم من هذه اللحظة ادعاء السوفسطائي تعليم الفضيلة .

موجودين أو على الأقل ان سقراط لم يقابلهم أبدا . وليس هذا رأيا شخصيا لسقراط : انه رأى الأثينيين عموما . ويقول سقراط ان « أنيتوس » الذى وصل لتوه وربسا يجلس بجوار مينون ، سيؤكد لنا ذلك (١) .

وعندئذ يشرح الموضوع لأنيتوس: ان مينون « راغب فى المحصول على تلك الموهبة وتلك الفضيلة التى تجعله يحسن حكم بيته ومدينته ، ويكرّم أبويه ، ويعرف كيف يستقبل المواطنين والأغراب ويستأذن منهم فى الانصراف كرجل شريف » . وباختصار ، ان مينون يرغب فى الحصول على ما يسميه اليونانيون « الفضيلة السياسية » (المحصول على ما يسميه اليونانيون يود أن يصبح سيدا مهذبا أو « جنتلمان » فالى من اذن يجب بود أن يصبح سيدا مهذبا أو « جنتلمان » فالى من اذن يجب أن يقصد ? أو يقصد اتفاقا أحد هؤلاء الذين نصبوا أنفسهم معلمين للفضيلة ، أى الى أحد السوفسطائيين ? — ويصبح أيتوس : أعوذ بالله : كلا ليس الى السوفسطائيين على الأخص ، ولو أنه ، ولله الحمد ، لم يختلط أبدا بواحد منهم ، فانه يعلم علم اليقين أنهم لا يصلحون لشى ، لا هم بواحد منهم ، فانه يعلم علم اليقين أنهم لا يصلحون لشى ، لا هم

⁽۱) أنيتوس ، بورجــوازى ثرى من أثينا ، شخصية عظيمة و « معتبرة » ، تمثل الطبقة الاجتماعية الرجعية بكل أهوالها ، بينما يمثل مينون الطبقة المفكرة « المتحررة » ويظن سقراط أنهما أساسا متفقان تمام الاتفاق .

ولا تعاليمهم . انهم في الحقيقة وباء وبلاء -- الى من اذن نقصد ? - لا يعتقد أنيتوس أننا في حاجة الى البحث عن معلم. « انه سيقصد أول قادم من أبناء أثينا الأمناء فهم سيلقنونه قواعـــد الفضيلة التي تعلموها هم أنفسهم من أسلافهم . أن أثينا ، والفضل للآلهة ، لم ينقصها أبدا الناس الأخيار » - ويوافقه سقراط . ولكن لسب هذه هي المشكلة. فهؤلاء الأفراد الخيرون ، هل هم أهل لتعليم الفضيلة ? ان أنيتوس يزعم أنهم أهل لذلك . ومع هذا فلا أحسد من الشخصيات العظيمة في تاريخ أثينسا ٥ لا تيميستوكليس ، ولا تيوكيديدس ، ولا أريستيد ، ولا بركليس عرف كيف يعلمها لأحد ما ؛ ولا حتى لأطفالهم وهم ولا شك كانوا سيفعلون ذلك لو أنه كان ممكنا . واذن فمن الحكمة أن نتهى الى أن هذا أمر مستحيل ، وأن الفضيلة غير قابلة للتعليم . ولا يجد أنيتوس ما يجيب به . كما أنه يغضب ويتهم سقراط بأنه يحط من قدر أثينا وساستها .

ان أنيتوس لم يشارك منذ بداية المحاورة فى أسسطة تكتسب وتمييزات — مينون . ان ما يود قوله ، هو أن الفضيلة تكتسب بالممارسة ، بمحاكاة الآباء والأقدمين ؛ تماما مثل الطباع الحسنة التي « يعلمها » المرء بهذه الطريقة للأطفال . خطأ مقبول من جانب أنيتوس : ففي رأيه الفضيلة والتقاليد والعرف المتوارث

ليست سوى شيء واحد . ان نقد الرجعية الاجتماعية يعد فى رأيه جريمة : وما فيمة سقراط بأفضل من أحد السوفسطائيين .

وتستأنف المناقشة مع مينون . فاذا لم تكن الفضيلة قابلة للتعليم فهى ليست بعلم . ويقر مينون ذلك راضيا . انه متفق المذلك مع هذا الرآى منذ وقت طويل مثل معلمه جورجياس الذى يسخر دائما من أولئك الذين تعهدوا من بين زملائه بتعليم الفضيلة . « ان الشيء الوحيد الذي ينبغي لنا التطلع اليه هو أن نخلق خطباء » . فالفضيلة ليست هبة من الطبيعة مثل الجمال والقوة . ويقر مينون هذا أيضا .

اذن ما هي ? اننا دائما لا نعرف عنها شيئا . ومع ذلك يلاحظ سقراط أننا ربما لم نستنفد بعد كل الامكانيات لتعريف الفضيلة . خصوصا وأنه من الممكن الاعتراف بأنها « ظن صادق » ويُمُهُ بَهُوهُ ، أي انها شيء مثل العقيدة أو الاقتناع الأعمى ، ولكنه صادق .

والواقع أن الظن الصادق ، من الناحية العملية والفعلية مرادف للمعرفة . والشيء الوحيد الذي يختلف فيه فعلا عنها هو عدم ثباته من حيث أنه غير « مقيد ببرهنة عقلية » وهذا بالضبط هو الذي يحوله الى علم . ولكن ، مرة ثانية ، يكفى من الناحية العمليه ، أن يكون لدينا ظن صادق . ولذلك يمكن القول ان

ساسة الدولة أمكنهم ، من ناحية ، أن يسوسوا المدن بنجاح لأنه كان لديهم ظن صادق . ولكن ، من ناحية أخرى ، لأنه لم يكن لديهم سوى الظن الصادق ، وليس العلم ، فلم يكونوا قديرين على أن يورثوا فضيلتهم لخلفهم . والواقع ، « أنهم ، بالنسبة للعلم ، لا يختلفون فى شىء عن الأنبياء والعرافين ، لأن هؤلاء أيضا ينطقون بالحقيقة فى أغلب الأمر ولكن دون أن يعرفوا شيئا عما يذكرونه » . « وكذلك أولئك الذين أوتوا الفضيلة . فانما تأتيهم بفضل الهى دون تدخل للذكاء . وسيظل الأمر هكذا دائما ، على الأقل الى أن يظهر بالصدفة رجل الدولة الذي يورثها للآخرين » . وعندئذ سيكون مثل هذا الرجل بين زملائه « مثل انسان حقيقى بين الأشباح » .

وينتهى سقراط الى القول بأنه « يبدو اذن أن الفضيلة عند الذين تتجلى فيهم انما هى نتيجة فضل الهى . فما هى على التحقيق؟ اننا لن نعرف هذا عن يقين الا اذا بدأنا ، قبل البحث عن كيفية حصول الانسان على الفضيلة ، بالبحث عما هى الفضيلة فى ذاتها » .

ولكن الوقت قد تأخر ، ولدى سقراط أعمال أخرى ، وعليه أن يرحل تاركا محاوريه ، فيطلب من مينون أن « يهدىء » ضيفه أنيتوس .

ويظهر ان المحاورة تنتهى بفشل ، بل بفشل مزدوج . فانسا لا نعرف أكثر مما عرفنا فى البداية ما الفضيلة ، وهل فى الامكان تعلمها . ان سقراط لم ينجح الا فى « تبريد » مينون بأن أظهر له جهله ، وفى اثارة غضب أنيتوس .

هذا لا شك فيه . ولكن من المخطىء ? اننا وقد شاركنا في المحاورة لا نتردد في الاعتراف بأن مسئولية الفشل لا تقع على عاتق سقراط وانما على مينون وحده . فاليه في الحقيقة يرجع الفضل في تشعب المناقشة وتوجيهها وجهة تنافى العقل السليم ، باثارة مشكلة : ما اذا كان في الامكان تعلم الفضيلة قبل معرفة ما هي في ذاتها . ومينون أيضا ، لأنه لم يفهم شيئا من الدرس الذي لقنه اياه سقراط — حكاية العبد — هو الذي رفض أن يتناول بحث المشكلة الأساسية ورجع بموضوع الحديث الى ينطريق الخطأ .

قلنا ان مينون لم يفهم شيئا من درس سقراط .. هذا قليل : انما كان يجب علينا أن نقول انه لم يفهم شيئا من دروس سقراط . فان سقراط لم يعطه درسا واحدا وانما دروسا عديدة . وهذه الدروس لم تفده شيئا بالمرة . وهذا لا يدهشنا في الحقيقة كثيرا . فنحن الذين فهمناها قد فهمنا أيضا سبب عدم فهمه .

فأولا ، مينون لا يعرف التفكير . انه لا يعرف ما الحد ولا يعرف ما الدور ولا فائدة من أن يشرح له سقراط الأمر . فانه غير قادر على التعلم .

انه لم يلحظ أن سقراط باقتراحه مماثلة الفضيلة « للظن الصادق » انما كان يسخر منه (ولكن ليس منا) : فكيف فى الواقع يستطيع الانسان معرفة أن الظن « صادق » أى أنه مطابق للحقيقة ، دون أن يكون حاصلا على الحقيقة ، أى على العلم ? لقد فهمنا نحن ، ولكن مينون لم يفهم . « ان ما تقوله يا سقراط لبالغ الأهمية » هذا هو كل ما يجيب به . ان مينون لا يدرك شيئا : ولا حتى التهكم المقذع فى مقارنة رجال الحكم الأثينين « بالعرافين » وفى الاقرار بأن الفضيلة تأتيهم « هبة من الآلهة » . وعندما يقابل سقراط بين هؤلاء الحكام الزائفين وصورة الحاكم الحقيقى ، الحاكم الذى يمتلك العلم (۱) فانه يعقب قائلا : « هذا ولى رائع جدا يا سقراط » .

مينون لا يعرف التفكير: لأنه لم يتعلمه . فالتفكير ، أى التفكير السليم والادراك الصحيح المتفق مع الحق ، هو بالضبط الذي يكو "ن العلم ، وهذا هو ما يعلم ويدرس . (ونحن الذين

⁽۱) هذا هو « رجل الدولة » ، « الحساكم الفيلسوف » في « الجمهورية » و « السياسة » .

مررنا بمدرسة أفلاطون الشاقة (١) نعلم هذا أفضل من أى شخص آخر .) أما مينون ، صديق جورجياس ومريده ، فانه لم يفعل ذلك . ان ما تعلمه مينون ليس هو التفكير المنطقى السليم ، وانما هو الحديث المقنع . انه ليس بفيلسوف ، ولكنه معلم بلاغة . ان الحقيقة لا تهمه كثيرا ، فليست هي ما ينشده ، وانما ينشد الفوز والنجاح .

مينون لا يعرف التفكير : لأن الحقيقة في الواقع لا تعنيه كثيرا . فالتفكير ، والبحث عن الحقيقة ، ومحاولة المرء أن يوقظ في نفسه « ذكرى » معرفة منسية ، شيء عسير وأمر خطير . انه يتطلب جهدا وعناء . ومن أجل هذا كان التفكير يفترض وجود حب للحقيقة وشغف بها . وكذلك كانت التربية العقلية والتربية الأخلاقية تسيران بالضرورة جنبا الي جنب .

التفكير أمر خطير . ولكن مينون ليس خطيرا بالمرة . فالسؤال الذي ملقيه على سقراط : --

هل يمكن للفضيلة أن تعلم ? — والاعتراض الذي يثيره: — كيف يبحث الانسان عما يجهل ? — انها كما نعلم جيدا أسئلة

⁽١) منهج الجدل الأفلاطونى هو تماما منهج العسلم : عرض مشكلة ، ثم وضع فرض ، ثم مناقشة تطبيقاته ونتائجه ، وأخيرا مطابقته بحقيقة نابتة .

نوقشت على نهج جديد . وهي على لسان مينون ، أسئلة بلاغية . ومينون لم يوجهها ليحصل على جواب ، وانما ، على العكس ، ليستطيع الاسترسال في الحديث على رسله . ثم انه بوغت بقسوة حين وجد نفسه فجأة وقد «خدرته» و «شلته» أسئلة سقراط . انه مخدر ومشلول ؛ وليس — وهو المنزه عن الخطأ — «مشجتًعا» و « مدفوعا » نحو البحث عن الحقيقة . انه ينفر من المتابعة الجدلية الشاقة العسيرة لماهية الفضيلة . ولهذا السبب لا يفهم الدرس الذي يتضمنه سؤال العبد . وسبب آخر أعمق بكثير وفيه التفسير الأخير لفشله : ان ما هية الفضيلة لا تهمه في شيء .

مينون والفضيلة: هذه المقارنة وحدها مضحكة. لأن كل انسان يعرف صاحبنا مينون ، صديق وتلميذ السوفسطائيين ، يعرف أنه هو نفسه سوفسطائى اذا سمحت الظروف . انه التاجر المضارب ، والمغامر المخاطر ، والجندى المحارب ، وباختصار الفتى اللطيف المثقف ، وما من أحد يجهل أن مشكلة الفضيلة لا تثير حماسته بالمرة . ان ما يسعى اليه انما هو شيء آخر ، انه « الأشياء الطيبة » في الحياة الدنيا: النجاح ، والثروة ، والقوة ..

أو اذا شئنا ، فان ما يسميه مينون فضيلة وحياة فاضلة ، حياة جديرة بأن نحياها ، هو تماما ما يسميه العامة — وأنيتوس — بهذا الاسم : أى الحصول على كل هذه « الأشياء الطيبة » .

كما أن « تعليم الفضيلة » تعنى » عنده ، تعليم الوسائل الفنية التي تؤدى بنا الى هذه الغاية المرجوة .

وكيف يستطيع فهم درس سقراط ، وأفكار كل منهما تتحرك في مستوى مختلف عن الآخر .

ومع ذلك فهذا الدرس واضح وضوحا كافيا . ثم اننا فهمناه جيدا . واذا كان سقراط فى الواقع استطاع « تعليم » الهندسة للعبد التابع لمينون ، فذلك لأنه كانت توجد فى نفس العبد بقايا وآثار وبذور معرفة هندسية ، هذه البذور العسرفانية ناثر وبذور معرفة هندسية ، هذه البذور العسرفانية ديكارت بعد ذلك بألفى عام ، استطاعت أسئلة سقراط أن توقظها وتجعلها تنبت وتؤتى ثمارها . ولكنها لم تستطع ذلك الا لأن العبد ، اقتناعا منه بجهله ، شاء أن يبذل الجهد اللازم « لتذكر » الحقائق « المنسية » .

والأمر كذلك تماما فيما يتعلق بالفضيلة . فلو استطاع مينون الولة أو لو أنه أراد ، أن يبذل جهده فى التفكير كما طلب منه سقراط ، لأدرك — كما أدركنا نحن — أن المثل الأعلى لرجل الدولة الحق ، الخليق بتوريث و « تعليم » فضيلته ، هو ، عند سقراط ، مثل ممكن تحقيقه . وبالتالى أن البرهنة التى بين لنا بها سقراط أن الفضيلة ليست علما — ما دامت لا تعلم — لا يجب أن تؤخذ

بمعناها الحرفي . فهي لا تعلم » ولكنها « يمكن » أن تعلم . وكما قبل فيما بعد :

de non esse ad non posse non valet consequentia ومن جهة أخرى ، أصحيح حقا أنه لا يوجد معلمون للفضيلة وأنها لا تعلم ? اذن ما الذي يفعله سقراط ? أليس من الواضيح أن كل عمله — الى حين مناقشته لمينون وأنيتوس — ليس شيئا آخر سوى تعليم الفضيلة ? أو ، اذا شئنا ، تعليم الحكمة ، التي ما هي الا علم الخير ?.

مينون لم يفهم الدرس ? ذلك أنه لا يوجد فى نفسه — أو لم يعد يوجد — آثار لمثال الخير . كذلك ، فى رأينا ، ان نتيجة المحاورة — غير المدونة — أى الاجابة على سؤال مينون ، واضحة كل الوضوح : نعم ، الفضيلة تعلم ما دامت علما (۱) . ولكنها لا تعلم لمينون .

⁽۱) ما دامت الفضيلة « علما » فانها لا يمكن أن تعلم الا كما تعلم العلوم ، أى بجهد وسعى للاكتشاف من ناحية التلميذ وليس بتلقين وتدريب يفرضه عليه المعلم أى من الداخل وليس من الخارج.

٣- محاورة بروناجوراسس

انها نفس الأسئلة — ما الفضيلة ? أيمكن ان تعلم ? — التى تكو تن الموضوع الرئيسى لمحاورة بروتاجوراس . واحدة من أجمل محاورات أفلاطون وأكثرها تسلية (١) . ولكن الموقف الذي نواجهه فيها ليس هو نفس الموقف في محاورة مينون (٢) . الواقع أنه بينما نرى مينون لا مذهب له أساسا ، ولا يفعل شيئا أثناء المناقشة سوى توجيه الأسئلة نجد أن لبروتاجوراس نفسه مذهبا يعتنقه ، اعتناقا جديا تماما . كما نرى المناقشة في هدد المحاورة أكثر انسياقا وعلى الأخص أكثر وضوحا عنها في محاورة مينون : فالبراهين التي لم تكن الا تخطيطا أو مجرد اشارة بسيطة في هذه ، قد طالت واكتملت في تلك . وبالإضافة الى ذلك فان

⁽۱) محاورة بروتاجوراس مسلية كاحدى كوميديات اريستوفان. (۲) لن نعرض هنا محاورة بروتاجوراس بتفصيل اكثر من محاورة مينون أو محاورة تيتاتوس. كما أننا سنففل ذكر ذلك المنظر المضحك للفاية « لاستعراض » السوفسطائيين في مسكن الثرى المتعجرف كالياس ، واحاديث هيبياس وبروديكوس ، وكذلك أحاديث سقراط: وليرجع القارىء فيهسا الى نصوص أفلاطون .

مقراط وجد نفسه مضطرا الى عرض مذهبه ليقابله بالمذهب الثابت المترابط للسوفسطائى الكبير . ومع ذلك تنتهى المحاورة بنتيجة يصفها سقراط نفسه بأنها محيرة للغاية وخادعة : فالواقع أن « سقراط الذى أنكر أن الفضيلة يمكن أن تعلم » يقرر أنها علم » وأن العدالة والعفة والشجاعة كلها علوم : وهذه هى أوكد وسيلة لبيان أنه يمكن تعليم الفضيلة . بينما بروتاجوراس ، الذى أكد أولا كحقيقة واقعة أنها يمكن أن تعلم » نجده الآن يرى فيها أى شيء الا أن تكون علما » وهو ما يبعد عنها كل احتمال لأن تعلم » .

ولكن ينبغى أن لانتعجل . ولنلق نظرة على المحاورة . انها من الناحية الأدبية عمل كامل تماما . وشخصيات الدراما ، أو على الأصح ، الكوميديا ، الوفيرة والمتنوعة ، يلعب كل منها دوره الخاص ، ويحيا كل منها حياته الخاصة ، ويتكلم كل منها لغته الخاصة . (أفلاطون استاذ فى فن المحاكاة التشيلية ، أو فى «على طريقة .. ») والصورة التى اتخذها أفلاطون ، صورة المحاورة تروى على لسان سقراط ، تتيح لهذا أن يطلق العنان لقريحته كلها على حساب خصومه . انها حرب نظيفة : السخرية فيها والمفاكهة من أمضى أسلحة المجادل . انها تهدم سمعة ذلك الذى يهاجمه .

وتستهل المحاورة ، استهلالا مسليا للغاية : فيروى سقراط كيف أنه قبل شروق شمس هذا النهار أيقظه صديقه الشاب أبقراط الذى كان قد بلغه ليلة الأمس خبر وصول السوفسطائيين الى أثينا ، فجاء دون أن يضيع دقيقة من وقته ، يطلب من سقراط أن يوصى به عند بروتاجوراس : قال له : « هيا بنا نلحق به قبل أن يخرج ، انه يقيم عند كالياس بن هيبونيكوس فلنمض الى الطريق » .

ان أبقراط رائع فى فورة شبابه ، وفى رغبته فى التعلم ، وفى تحمسه للحكمة الجديدة التى يدعو اليها السوفسطائيون ويطرونها . وأبقراط — ومن الخسارة أننا نكاد لا نعرف عنه شيئا : فمن أجل أمثاله من الشباب كتبت محاورة بروتاجوراس — يمثل الشباب الأثينى الذى لم تعد ترضيه النظم القديمة ، والذى يتطلع الى التجديد ، الى القيم الجديدة ، والبناء الجديد ، والمدنية الجديدة .

أبقراط ينشد التجديد ، ولكنه لا يعرف تماما ماذا يريد . لهذا يجب أن لا ندهش كثيرا حين نراه يطلب من سقراط أن يوصى به لدى السوفسطائيين . (لا ريب فى أن القسراء / المستمعون لأفلاطون قد تذوقوا ما فى الموقف من سخرية) . فمن الواضح أن أبقراط ه شأنه شأن الأثيني العادى عموما ، لا يميز بين المذهب السقراطي والمذهب السوفسطائي ، الذي يبدو أحدهما قريبا كل

القرب من الآخر . ألا يعارض الاثنان الأخلاق القديمة ? ألا يقوم الاثنان بنقد الرأى المسترك ? ألا يتضمن المذهبان الدعوة الى التجديد ? ان هذا هو السبب الذى من أجله وافق سقراط على أن يذهب به الى بروتاجوراس ؛ لكى يهيىء له فعلا أن يقابل بين المذهبين ، وأن يتيح له الاختيار . ان المصاورة كان يمكن الدهبين ، وأن يتيح له الاختيار . ان المصاورة كان يمكن الوق .

ثم ان المحادثة التمهيدية بين أبقراط وسقراط من الأهمية بمكان — اذ يسأل سقراط صديقه الشاب: ماذا تريد باختصار ? ماذا تريد أن يعلمك بروتاجوراس ? — وندرك أن أبقراط لا يسعى ماذا تريد أن يعلمك بروتاجوراس ? — وندرك أن أبقراط لا يسعى الى تعلم حرفة ، كما أنه لا يرغب فى أن يصبح هو نفسه سوفسطائيا . أنه يرغب فى تلقى تعليم بروتاجوراس ؛ « بسبب ثقافته » ، « ولأنه يناسب الرجل الحر » ، كما تلقى تعليم معلم اللغة ، ومعلم القيثارة ، ومعلم الألعاب . — حسن جدا ، ولكن مم يتكون هذا التعليم ? ما هو الفن الذى سيعلمه له بروتاجوراس? ويقول أبقراط: انه فن القول الحسن . ويجيب سقراط: قول حسن عن أى شىء ? ان الانسان يحسن الكلام فى الشىء الذى يعرفه السوفسطائى يعرفه (۱) . « فما هو اذن هذا الشىء الذى يعرفه السوفسطائى

⁽۱) ان تصور سقراط للبلاغة هو تصور ديكارت وبوالو فيما بعسد .

ويرتج على أبقراط ، انه لا يعرف ما هذا الشيء المعين من المعرفة الذي يختص به السوفسطائي ، ويرتج ، بالمثل على القاريء الحديث ، ولكن لسبب يختلف عن هذا . انه لا يستطيع الاعتراف بأن سقراط يجهل وجود الخطابة — وهي « فن القول » — وأنه يجهل أن الانسان يتعلم الكلام كما يتعلم العدو ، والمصارعة أو الرياضة البدنية . كما يبدو له أن سؤال سقراط سوفسطائي الى حد ما . — ومع ذلك فهو مخطىء . لأن سقراط لا يجهل وجود الخطابة » ولكنه ينكر عليها قيمتها . فالخطابة للديه ليست فنا .

أو على الأقل هي فن دنىء كل الدناءة بمقارنته ، لا بالمبارزة أو الألعاب الرياضية ، وانما على الأكثر بفن الطهو . فالواقع أن معلم الألعاب الرياضية ، الذي يكو تن ويدرب الجسم ، يعرف ما هو خير للجسم وما ليس بخير له . أما الخطيب — الذي يزعم مع ذلك أن في قدرته تكوين نفس تلاميذه — فهو لا يعرف ما هو خير لهذه النفس: انه لو عرف هذا لما أصبح خطيبا وانما فيلسوفا ، ولما قال لنا ان الخطابة فن صوري بحت ، فأن فنا صوريا بحتا للكلام سيؤدي الى كلام بدون تفكير ، من حيث أنه لا يوجد — كما شرح لنا في محاورة خارميدس — تفكير صوري بحت (۱) ، كما شرح لنا في محاورة خارميدس — تفكير صوري بحت (۱) ،

22

لحاورة خارميدس.

واذن فهو لن يعمل على تكوين النفس ، ولكن بالعكس عــــلى تشويه النفس التي تنقاد اليه لسوء طالعها .

ويبين سقراط لصديقه الشاب كم هو أحمق اذ يريد أن يأتمن على نفسه ، أى على أثمن ما يمتلك ، شخصا لا يعرفه ويسميه «سوفسطائيا» وهو لا يعرف حتى معنى سوفسطائى ، يأتمنه على نفسه لكى يعنى بها ويكو"نها ويغذيها — اذ ما العلم اذن ان لم يكن غذاء للنفس ? — وهو لا يعرف أيغذيها غذاء طيبا أم خبيثا ، ولا يعرف أيضا ما اذا كان يعلم — مثلما يعلم الطبيب والمدرب عن الجسد — ما الغذاء الطيب للنفس وما الخبيث ؟ ألم يكن من الحكمة أن يستعلم عن ذلك أولا ? .

* * *

العلم غذاء النفس: لقد بلجت الصورة فأتاحت لنا أن نفهم جيدا معارضة سقراط الجذرية للخطابة . فالخطابة في الواقع تظهر الشيء الضعيف قويا (١) ، فهي اذن فن ينتج التمويه . ولكنه الحق لا التمويه ، هو الذي يجب علينا أن نغذي النفس به (٦) اذا أردنا أن نصونها أو أن نهمها القوة والصحة (٦) .

⁽۱) ان ما يفاخر به الخطيب هو القــدرة على اظهار دعوى أو برهان ضعيف بمظهر القوة .

⁽٢) الحقيقة غذاء النفس . . وكذلك يرى ديكارت أن هدف الرياضيات هو « اطعام النفس الحقيقة » .

⁽٣) قوة النقس وصحتها ، هي الفضيلة تماما .

ولكن فلنستمر . ولنسأل اذن بروتاجوراس نفسه عما يقوم بتعليمه وعن النفع الذي يمكن أن يصيبنا من تعليمه . — ان بروتاجوراس يجيب قائلا ، وهو يوجه حديثه الى أبقراط : « أيها الشاب ، انك ان صاحبتنى ، فهاك ما سوف تحصل عليه : بعد يوم تقضيه معى ، ستعود الى بيتك وأنت أفضل حالا . وبالمثل في اليوم التالى ، وهكذا سيتميز كل يوم من أيامك بالرقى نحو الأفضل » . — ويرى سقراط أنه قول مبهم جدا ، فلا شك في أن أبقراط سيكتمل يوما بعد يوم ، ولكن فيم ألى ادارة بروتاجوراس : « ان موضوع تعليمي هو كياسة كل فرد في ادارة بيته ، والقدرة ، فيما يختص بأمور المدينة ، على أن يسوسها بيته ، والقدرة ، فيما يختص بأمور المدينة ، على أن يسوسها سياسة كاملة بالفعل والقول » . واذن فان من يزعم السوفسطائي تكوينهم هم المواطنون الصالحون والسياسيون الصالحون .

ونالاحظ أن هذا هو تماما ما يسعى اليه « أبقراط بن أبولودورس ، سليل المجد والثراء .. ، الذى .. يرغب فى أن يجعل لنفسه اسما فى المدينة .. « وهو أيضا ما يبتغيه مينون . وهذا هو ما يسميه اليونانيون الفضيلة السياسية أو « الفضيلة » وحسب . واذن فلقد أجاب بروتاجوراس على ما طلب منه . ان مثله الأعلى هو مثل واحد من العوام ، لا يجاوزه فى شىء ولا يعارضه البتة .

ولكن فلنستمر: ان بروتاجوراس يدعى تعليم « الفضيلة السياسية » . فلو كان ما يدعيه صحيحا — فان هذا ، ونقولها قولة عابرة ، سيجعله أسمى من رجال الماضى العظام ، أولئك الذين لم يعرفوا أبدا أن ينقلوا علمهم أو فنهم الى خلفائهم . ولو كان هذا صحيحا لأصبح بروتاجوراس رجل الدولة الحق الذى لمحنا صورته في محاورة مينون .

ولكن ، هل الفضيلة (الفضيلة السياسية أو الفضيلة عموما) يمكن أن تعلم ? ان سقراط فى ريب من هذا ، وهو يعارضه ببرهان رأيناه يستعمله من قبل فى محاورة مينون : فالأثينيون، وهم شعب ذكى ، لا يعترفون بهذا ، ولا يعتقدون فى وجود خبراء فى هذا الموضوع . من أجل هذا ، نراهم ، حين يكون الأمر متعلقا بمسائل فنية — كاقامة مبان أو بناء سفن — يحتكمون الى آراء الخبراء المختصين ، بينما هم فيما يتعلق بأمور الدولة ، يستمعون الى نصيحة أول قادم . وبالاضافة الى ذلك ، فان أحكم الأثينيين وأمهرهم يشاركون عامة الشعب هذا الرأى صراحة فهم لا يستحضرون الأبنائهم معلمين للفضيلة ولا هم أنفسهم يعلمونها لهم (كالحال مع بركليس مثلا) : ذلك لأنهم يرون أن هذا أمر مستحيل .

من الواضح جدا (لنا نحن الذين نعرف حجج سقراط ونعلم

أنه لا يعير رجال السياسة الأثينيين أى اعتبار) أن برهان سقراط مجرد برهان ساخر ، ولكنه يصلح لمحاجة بروتاجوراس اذ أن هذا فى تصوره « للفضيلة » لا يجاوز أأبدا مستوى العامة ، مستوى « الرجل العادى » ، مستوى أنيتوس . كما أن اجابة بروتاجوراس — التى لا يعرف كيف يطورها — تدلنا عليه .

يرى بروتاجوراس أن الفضيلة لا تعلم فحسب ، وانما تعلم كثيرا جدا . فنحن نتعلمها طوال حياتنا » والجميع يعلمنا اياها : آباؤنا ومعلمونا ومواطنونا . ولما كان أفراد المدينة جميعا يملكون الفضيلة والعدالة والمعرفة ، وهي الشروط الضرورية لوجود المدينة ، فجميعهم اذن يتبادلون تعلمها فيما بينهم . ومن أجل هذا نفسه نرى عادة أنه من الضروري وجود معلمين اخصائيين للفضيلة . واذن ، على عكس ما يزعم سقراط ، فجميعنا نؤمن بأن الفضيلة تعلم . وهذا نتيجة لحقيقة واقعة وهي أننا نلوم وتؤنب أولئك الذين تنقصهم الفضيلة . وهل اللوم والتأنيب ف الواقع سوى اعطاء درس ?

ولكن ٥ اذا كانت الفضيلة من نصيب كل أبناء المدينة ، فسنفهم السبب فى أن أبناء رجال الدولة العظام لا يتميزون عن أبناء سائر المواطنين: من حيث أن الفضيلة يعلمها الجميع للجميع ، فان تعلمها يكون واحدا للجميع . واذن فان المواهب الطبيعية —

ولو أن الفضيلة ليست مجرد هبة طبيعية خالصة — تبرز قيمتها وأهميتها . ولو أن الناس جميعا يتعلمون الموسيقى ويدرسونها لما كان من الضرورى أن يصبح أبناء الموسيقيين العظام هم أنفسهم موسيقيين بارعين .

فالفضيلة اذن تتعلم كما تتعلم لغة الموطن التي لا يعلمها أحد لأبنائه لأنها مكفولة للجميع . ويبقى بعد ذلك أن يكون لدى بعض الناس استعداد خاص لتلقين مثل هذا التعليم وهذا هو الزعم الذى ، فى رأى بروتاجوراس ، يرفع من شأنه (١) .

ان دعوی بروتاجوراس — وهی دعوی قویة جدا كما قلنامن قبل — بحث فی مذهب اجتماعی منطقی ومعقول (۲) . انه لا یزعم

⁽۱۱) لو أن بروتاجوراس عاش الى وقت متأخر قليلا لاستطاع أن يقول : كل الناس يعلمون الأطفال لغة الوطن أما أنا فأعلم فقه اللغية .

⁽۲) لا شك في أن القارىء الحديث يميل الى الاحساس بالاتفاق معبروتاجوراس، فهو في أغلب الظن متأثر بمذهب النسبية الاجتماعي بقدر تأثر بروتاجوراس نفسه وهو لايميز أكثر منه بين العادات والاخلاق. أنه يقول أن مما لا ريب فيه أن مذهب بروتاجوراس في النسبية الاجتماعية ، مثله مثل « فلسفة النور » التي قورنت حينا بالسوفسطائية ، قد لعب دورا هاما جدا في هدم « متحيزات » و « محرمات » و « أوهام » الفكر اليوناني (والفكر الحديث) أن مذهب النسبية الاجتماعية مذهب معقول للغاية ولا يصبح باطلا اذا أطلق على اطلاقه .

تجديد المجتمع ولا اصلاحه أو تصوره « للفضيلة » ان ما يعد به — ويدل نجاحه على أنه صدق فيما وعد — هو أن يحلل فى تركيبه قانون vonos مجتمع من المجتمعات ، وأن يعلمنا كيف نتلاءم معه وكيف ننال رضا أفراد هذه الجماعة ، وكيف نحصل على الثروة والنفوذ والسلطة . ولكنه لا يستطيع أن يعلمنا الغاية التي ينبغي علينا أن نستهدفها ، أو على الأقل أن يقول لنا انه يجب علينا هنا ايضا أن نعمل وفق رغبات الجماعة ، وأن نترك اذن كل علينا هنا ايضا أن تعمل وفق رغبات الجماعة ، وأن نترك اذن كل ادعاء بالمعرفة السامية التي هي — في رأى سقراط وفي رأى بروتاجوراس — تميز رجل الدولة .

ولكن لا يزال هناك شيء آخر: ان مذهب بروتاجوراس الاجتماعي يرغمه على اقرار المفهومات الشائعة المتعلقة بالفضيلة . ولكن هذه المفهومات ، ككل مفهومات الرأى المشترك ، مفككة ومبهمة بل ومتناقضة كما سيبين لنا سقراط . فالواقع أن كلا من الرجل العامي وبروتاجوراس يتكلم عن الفضائل : الحكمة والشجاعة الخ .. ولكن ما هي ? لا بروتاجوراس ولا الرجل العادي يعرفها (١) ، وذلك لأنه لا هذا ولا ذلك « فكر » . فكها العادي يعرفها (١) ، وذلك لأنه لا هذا ولا ذلك « فكر » . فكها

⁽۱) يعلم بروتاجوراس بغير شك أن المفهومات العامة العادية غيرمترابطة وليست بذات قيمة ومذهبه الاجتماعي ، الذي يضعها في مستوى أخلاق وتقاليد (ونواميس) νομοι المجتمعات المختلفة ، انما يلعب تجاهها دورا ناقدا هداما ، يماثل تماما الدور الذي يلعبه مذهب الشك عند مونتاني أو المذهب الاجتماعي في ايامنا هذه . وهو مثلهما أيضا ، مذهب « تقدمي » و « متحرر » . وهو ، كما براه أفلاطون ، يؤدى في النهاية الى قراغ الهدم الذاتي والعدمية .

حبسا نفسهما فى دائرة اللغة ، لا يستطيعان تجاوزها ليدركا الأشياء ذاتها ، أو بالأحرى ، الماهيات التى تدل عليها الالفاظ ، دلالة سهمة ناقصة . وهما لا يدركان أيضا أن الفضائل المختلفة انما لها ماهية واحدة بذاتها هى المعرفة » ولهذا فالفضائل جميعها يتضمن بعضها البعض ، جميعها ، حتى الشجاعة التى هى معرفة الشىء « المخيف حقا » والشىء الذى ينبغى خشيته والشىء الذى لا يخاف منه ولا يخشى . وبعبارة حديثة : فالفضيلة تقتضى تدرج القيم وهى ليست سوى معرفة هذا الدرج . فالسلوك الفاضل يصدر حتما عن معرفة الخير ، اذ عند سقراط ، كما هو عند سبينوزا » المعرفة والحكم والعمل شىء واحد .

杂 杂 湯

ولكن فلنعد الى المحاورة. لقد رأينا بروتاجوراس يرى أن الفضيلة يمكن أن تعلم. وكيف يمكنه أن يجعل ذلك مجالاللشك وهو الذى يجعل منها مهنة له ? انه مثل مينون تماما يزج بنفسه فى مناقشة المشكلة: ما اذا كانت الفضيلة يمكن ، أو لا يمكن أن نعلم ، دون ان يحدد تحديدا صحيحا ما يعنيه بهذه العبارة. وهو كذلك يعجز عن أن يأنى بجواب على سؤال سقراط: ما الفضيلة ؟ أو بعبارة أخرى: « هل الفضيلة كل واحد وان العدالة والحكمة والطهرين » « هل الفضيلة كل واحد وان العدالة والحكمة والطهرين » « هل الفضيلة كل واحد وان العدالة والحكمة

أجزاء لها ، أو أن الفضائل التي عددتها ما هي الا أسماء مختلفة لكل واحد بذاته ? »

ولزيادة الفهم: بروتاجوراس لا يستطيع أن يجيب على سؤال سقراط الذي ينطوى على مشكلة وحدة المتعدد ، أو بمعنى أدق مشكلة وحدة أنواع من جنس واحد ، أو مشكلة وحدة أأصناف تحقق الماهية (٤٤δ٥٥) انه لا يستطيع الاجابة لسبب واضح وهو أنه لا يفهم السؤال ، ولكن ، من ناحية اخرى ، لأنه لا يفهم السؤال ، فهو يظن أنه يجيب عليه بقوله : « ليس أيسر من هذا .. فالفضيلة واحدة .. والفضائل .. أجزاء لها » . — ولكن العلاقة بين الأجزاء والكل ليست بالعلاقة البسيطة ، كما أنه من العسير جدا تحديدها بدقة . ثم يحاول سقراط أن يحكم تفكير بروتاجوراس بأن يخيره بين حالتين تتمثل لنا فيهما هذه العلاقة في أشياء مادية : « هل الحال كما في أجزاء الوجه حيث يكون الفم والأتف والعينان والاذنان أجزاء لهذا الوجه ، أو كالحال فى أجزاء كتلة من الذهب لا يختلف بعضها عن بعض ؛ ولا يختلف جزء منها عن الكل الا في أبعاده ? « ومع أن بروتاجوراس أكد أن الفضلية واحدة ، فانه مع ذلك لا يستطيع أن يبت برأى بشأن الاختيار الثاني . فهو يرى مع العامة أن الفضائل تشترك فيما بينها في أشياء ولكنها مع هذا تختلف الواحدة عن الأخرى : فنحن نعلم أن الفضائل كلها لا تقع من نصيب رجل واحــد،

« فكثير من الأفراد يكونون عذولا دون أن يكونوا حكماء ، أو شجعانا وليسوا عدولا » وهو أيضا يبت فى أمر الاختيار الأول : بأن العلاقة بين فضيلة وغيرها من الفضائل (وبينها وبين الكل) كالعلاقة بين أجزاء الوجه .

ولكن ، اذا كان الأمر كذلك ، اذا كانت الفضائل تكو"ن كل منها شيئًا منفصلا ومعينا في ذاته » « لكل منها خاصية خاصة » ، اذا كانت تختلف فيما بينها كما تختلف العينان عن الأذنين ٤ اذا كانت بعبارة أخرى (وهي بلا شك ليست عبارة أفلاطونية ولكنها تسمح لنا أن ندرك المشكلة ادراكا أفضل) ، اذا كانت الفضائل لا تكور أن الا كالاما ميكانيكيا ، فسيتبع ذلك مباشرة أنه لن يكون منها أية رابطة داخلية ¢ أو أي تطابق طبيعي ، وأنه على عكس ما قرره بروتاغوراس أولا » لن تكون الفضيلة « واحدة » وانما « متعددة » . واذن يجب علينا أن نقول ان أي « جـزء » من الفضيلة يشبة أى جزء آخر ، وانه لا يوجد شيء مشـــترك بين العملم (ἐπιστήμη) ، والعمالة ، والطهارة ، والحكمة (σωφροσύνη) والشعاعة (σωφροσύνη) . ولكن فلنتابع التحليل ولنبحث معا عن الطبيعة الخاصـة بكل منها . فأولا العدالة ؛ هل هي عمل معين (πوᾱуμα) أو أنها ليست « بأي شيء » ? فاذا كانت « شيئا » ه أي حقيقة واقعية ،

كما يعترف راضيا بروتاجوراس ، واذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق. بالقداسة ، والحكمة ، والشجاعة ، النح .. وبمعنى آخر ، اذ كانت الألفاظ التي نعبر بها عن الفضائل ليست خمسة أسماء مختلفة لماهية واحدة بعينها ، وانما على العكس ، اذا كان كل منها ينطبق على حقيقة متمايزة ، على موضوع له صفاته الخاصة الى حد أنه لا يمكن أن يمانل غيره ، فيمكن أن تسماءل عما اذا كان هذا « الشيء » ، هذا « الموضوع » ، هذه الحقيقة التي نسميها « عدالة » (أو قداسة) هي في ذاتها شيء عادل أو غير عادل (قدسي أو غير قدسي) . ولكن اذا نحن أبينا ، مع كل الناس ، الاعتراف بأن العدالة بمكن أن لا تكون شبئا عادلا ، أو أن القداسة يمكن أن لا تكون قدسية - « أي شيء ستكون القداسة ان لم تكن قدسية ? - فسينتج عن ذلك حتما « أن القداسة شيء من طبيعته أن لا يكون عادلا ٥ وأن العدالة شيء طبيعته أن لا يكون قدسيا ، وانما يكون غير قدسي . كما تكون القدسية أيضًا غير عادلة واذن تكون بغير عدالة ، بينما تكون العدالة بغير قداسة » . مفهوم لا يقره لا سقراط ، الذي يرى على العكس أن القداسة عادلة ، وإن العدالة قدسية ، ولا يروتاجوراس نفسه .

恭 恭 迩

من المحتمل أن يجد القارىء الحديث حجج سقراط لفظية بعض الثيء بل وسوفسطائية الى حد ضئيل . انه بلا ريب سيرى مع بروتاجوراس أن سقراط قطعا كان صارما قليلا. فبازالة العلاقات هكذا بين الاشياء الى حد التماثل والى حد التمايز المطلق (۱) يمكن للانسان ان يثبت كل ما يشاء. وهو سيحكم بأن بروتاجوراس على حق فى أن يعترض بأن « هذه الأجزاء للوجه التى ميزنا الآن بين خواصها والتى قلنا انها غير متشابهة ، ليست مع ذلك بغير تشابه فيما بينها أو بغير علاقة ما » وانه بالتالى ، لا شىء يمنعنا من القول بأنه يوجد بين « أجزاء » الفضيلة أوجه شبه وعلاقات تماثل .

ومن المحتمل ، من ناحية أخرى ، أن يكون للقارى المستمع الأفلاطون رأى آخر ، بل رأى معارض كلية ، فيرى أن حجج سقراط كانت صحيحة تماما ، وأنه لا يمكن أن نحصل من المقدمات المتناقضة المنهارة التى قبلها وأقرها بروتاجوراس ، على نتائج تختلف عنها ، وأن بروتاجوراس كان سيتحقق من ذلك ينفسه لو أنه شاء أن يبذل الجهد اللازم وأن يرتب تفكيره .

والواقع أن بروتاجوراس قد أقر بأن الفضائل « أشياء » أو موضوعات « حقيقية » وليست « أسماء » تكسو أو تعبر عن مفهومات ومعتقدات المجتمع وما اصطلح عليه . وما دام قد أقر

⁽۱) هذه هي « الحيلة » المفضلة عند السوفسطائيين .

بذلك فلم يكن ليستطيع أن يفعل شيئًا ٥ وهو الحسى الذي لا يعرف حقيقة أخرى غير تلك التي ترجع الى الحواس ، والموافقة على أن يأخذ اشياء مادية ، كالذهب والوجه ، لتمثل بناء هذه « الحقائق » والروابط الممكنة التي تستطيع الحفاظ على ما بينها . ولذا فقد اعترف مثلا بأن هذه الحقائق أو «الأشياء » — العدالة والقدامة - لها صفة خاصة ٥ لها طبيعة تجعلها كما هي عليه ، أو بعبارة أفضل ، تجعلها ما هي عليه . ولكن ، اذا كان حقا أن الذهب أو أي شيء مادي آخر له مثل هذه « الطبيعة » ألا يكون من الواضح -- من الواضح لنا نحن على الأقل الذين نعرف ، بفض ل سقراط (أو أفلاطون) أن هدده « الطبيعيات » وقدة أو wioio لبست أشيياء مادية بالمرة بل ولا شبه مادية — ان هذه « الطبيعات » نفسها ليس لها ، ولا يمكن أن يكون لها هي أيضا «طبيعات » تجعلها ما هي عليــه ? ولا عجب اذا كان بروتاجوراس ، بارتكابه هـــذا الخطأ الفاحش ، باعترافه بأن العدالة - ليست عدالة وانما - : عادلة م « الطبيعات » الى نفس التباين الشديد الموجود بين الموضوعات أو الأشياء المادية ?

ولكن اذا كان بروتاجوراس فى الواقع يأبى الاعتراف بنتائج لا يمكن تجنبها ويعود الى وجهة نظر الرأى العام ، ألا يكون هذا دليلا على أن المناقشة فى نظره ليست جدية ، وأن طبيعة الفضيلة لا تهمه كثيرا وأن الشىء الوحيد الذى يهتم به هو أن يظهر لنفسه هو ، بروتاجوراس، مهارته وقدرته على تعليم «الفضيلة السياسية» مهما كانت الروابط التى تربطها بالفضائل الأخرى ? اليس من أجل هذا ، كلما سمت المناقشة على المفهومات العامية ، فراه لا يحفل بها ، ويترك لسقراط أمر العناية بمتابعة التحليل معقبا بعبارة : « اذا شئت » المؤدبة المملة ولا يظهر اهتماما حقيقيا الا اذا وجد نفسه وقد حاقت به الهزيمة تحت وطأة أسئلة سقراط القاسية? أو تعددها ! كما انه لسخط بروتاجوراس ، ولكيلا يعترف بدونيته أو تعددها ! كما انه لسخط بروتاجوراس ، ولكيلا يعترف بدونيته فى المناقشة ، بعد أن نشبت بينه وبين سقراط مساجلة خطابية حول تفسير قطعة شعرية — وهذا ما أتاح له الفرصة ليلقى كلمة بديعة يرد عليها سقراط بكلمة مضادة ملؤها السخرية المطلقة (۱) ،

⁽۱) كلمة سقراط المضادة التي يحقق فيها ، بالاستعانة بالتفسيرات الجريئة جدا والتي لا تتفق مع الحقيقة ، عملا مذهلا باستشهاده بالشعراء لدعم نظريته الأخلاقية : لا أحد يفعل الشر بارادته ، ويفيد من ذلك بأن يقابل منهج التحليل الجدلي الذي يتحقق في المحاورة ، بمنهج بروتاجوراس البلاغي ، وكذلك بأن يكشف لنا زيف اللجوء الى آراء الشسعراء أو الحكماء الذين أصبحت نصوصهم الميتة قابلة للتفسيرات والتأويلات المتعسددة المتباينة ، تفسيرات وتأويلات يرضخون لها دون أن يستطيعوا الرد علينا أو يثيروا أي اعتراض ،

والحماسة الباهرة - يصر على ان يتناول المناقشة من حيث تركها.

لقد فشلت محاولة تحديد العلاقات بين الفضيلة والفضائل. ونحن نعلم جيدا السبب: لأننا حاولنا أن نحدد هذه العلاقات مثلما حاولنا حل مشكلة: أيمكن للفضيلة أن تعلم أو لا يمكن? — دون أن نحاول أولا ، وهو ما كان ينبغى علينا عمله ، تعريف ما هى الفضيلة . ولقد أدركنا نحن هذا جيدا . أما بروتاجوراس فانه للأسف لم يفهم درس سقراط . ثم هو يكتفى بتحوير اجابته بقدر يسير . انه لن يقول بعد هذا ان الفضائل جميعا مختلفة ، أو على الأقل انها كذلك على الاطلاق: كلا ، ان بينها ، أو بالتدقيق بين بعض منها ، مثل الحكمة والذكاء والقداسة والعدالة بعض التشابه أو التقارب أو التجانس . أما الشجاعة ، فهذا شيء آخر بالمرة . ان بروتاجوراس فيما يختص بالشجاعة يتمسك بدعواه التي هي دعوى العامة: لا شبه بين الشجاعة والأجناس الأخرى من الفضيلة .

والحق أنه على الرغم مما يتخذه بروتاجوراس من سمات التعاظم فى تظاهره باحتقار الرأى العام وآراء العامة — سقراط لا يحتقرها وانما يسعى الى تنويرها وتعميقها — فانه قانع ، ليس فقط فيما يتعلق بالشجاعة ، بمستوى الرأى العام . ألا يعترف ، كالعلمة ، بأن الظلم يمكن أن يكون «خيرا» ، أى مفيدا ونافعا

لمن يقترفه ? ألا يعتقد ، كالعامة أيضا ، أن الخير قل أن يجتذب الطبيعة البشرية ولذلك لا يسعى الانسان اليه برغبته ، وأنه من أجل هذا قلما يتبع ، على الرغم من علمه بالخير ، الطريق الذي تهديه اليه معرفته وانما يرتد عنه « منهزما » كما يقول ، بالعاطفة وباللذة .

لا شك أن بروتاجوراس يزعم أنه لا يقبل القول (كالعامة من الناس) بأن المعرفة «شيء تافه لا جدوى منه ولا أهمية له ». انه ، كما يقول ، يتفق مع سقراط في اعتبار أن المعرفة شيء له قوته وأن الحكمة والعلم هما أعظم القوى الانسانية . والواقع أنه لا يدرك أكثر من العامة الدور الذي تلعبه المعرفة في تكوين دوافعنا وأفعالنا . ربما لأنه يجهل ما هي .

وهكذا لا يرى أن الانسان ، دائما وفى كل حال ، حتى فى الحياة الحسية ، يطلب الخير . بل خيره ما يجده حسنا ونافعا ولذيذا . وانه يتجنب الشر ، وبعبارة أخرى ما يضره وما يؤلمه . انه لا يرى أن لا أحد يعمل غير ذلك ، وأنه من العقل والخير أن يعمل هكذا . ان الخضوع لمباهج اللذة ليس بالمرة علامة على الضعف ولا يعد أبدا من سوء السلوك ، ما دام من الواضح أن اللذة خير وأن الألم شر (۱) .

⁽۱) مذهب السعادة على حق فى تقريره أن اللذة خير وأنها قيمة واقعية . وهو مخطىء فى اعتقاده أن اللذات هى القيم الوحيدة أو الخير الوحيد للانسان ، وفى انكاره وجود قيم وأنواع من الخير أسمى منها .

ولكن الا توجد لذات سيئة والام حسنة ، أشياء مقبولة ليست حسنة وأشياء غير مقبولة وليست سيئة ? - هكذا يعترض بروتاجوراس ، ويفحمه سقراط بقوله : أبدا . فما دامت هي مقبولة فهي حسينة وما دامت غير مقبولة فهي سيئة . فلا شك في أنه ما دامت تترتب عليها نتائج غير مقبولة - أو على العكس مقبولة — ومثل ذلك اللذات التي تجر وراءها المرض أو الدمار أو الآلام التي يفرضها علينا الأطباء لشفائنا - فانه يمكن اعتبارها « سيئة » أو « حسنة» وقد تكلفنا هذه اللذات ثمنا فاحشا ، ولكن هذه مسألة حسابية (تجرى كل المناقشة على مستوى مذهب. السعادة لا تجاوزه ، والا لما استطاع بروتاجوراس متابعتها) ، مسألة حسابية يمكن أن يخدع الانسان فيها ولا شك ، ويكون. خداعه أيسر كلما كان يجهل القواعد والطرق الصحيحة لقياس وتقويم الأنواع المختلفة للذة والأنواع المختملفة للألم وعلاقة الواحدة منها بالأخرى ، ولا يدخل في حسابه حقيقة المنظور الزمني - مثل المنظور المكاني الذي يجعل المرئيات البعيدة. تبدو لنا صغيرة والأشياء القريبة تبدو كبيرة - الذي يجعلنا ندرك اللذات والآلام المستقبلة أصغر وأضعف من تلك التي نختبرها في حاضرنا .

ويرسم سقراط الخطوط الأولية لفكرة بنتام عن علم القيم.

الرياضي ، فن أو علم قياس المباهج الأخلاقية أو القيم الأخلاقية . وواضح أنعلم القيم هذا ، الذي لا يمكن أنيكونعند رجلحسي كبر وتاجوراس الا علما كميا ، يقتضي عند سقراط وجود سائم من القيم . « فأى علم هذا وأى فن . سنرى ذلك فيما بعد » . هكذا يقول لنا ان ما نراه منذ الآن ليس اللذة أبدا ولا أي شيء من هذا القبيل ، مما ينتصر علينا ويتغلب على علم الخير ، بل أن السلوك السيء ، أي الاختيار السيء بين الخير والشر ، هو نتيجة للجهل ، للافتقار الى المعرفة ، وبمعنى آخر ، هو نتيجة « للظنون الكاذبة الباطلة عن الأشياء القيمة » (١) . الافتقار الى المعرفة .. اننا تفهم جيدا خطأ المفهوم الشائع ، هذا المفهوم - وبروتاجوراس يشارك فيه - الذي بمقتضاه يمكننا «أن نعرف الغير وتقترف الشر » . اننا ندرك أن هذا المفهوم يقوم على الجهل بالمعرفة الحقة . ونحن نعلم تماما أن بروتاجوراس ، بالرغم من انكاره ، يعتبر المعرفة شيئًا تافها ، وذلك لأنه لا يعلم في الحقيقة فيم تختلف المعرفة - التعقل وامتلاك الحقيقة - عن الظن . ان الاتسان الذي يفعل شيئًا « يعرف » أنه شر لا يملك معرفة الشر معرفة حقيقية . ان لديه ظنا على درجة كبيرة أو صغيرة -- وبالأخرى (١) أحد هذه الظنون الكاذبة والباطلة مذهب السنسفادة ٤

⁽١) أحد هذه الظنون الكاذبة والباطلة مذهب السنسفادة ، وثانيهما هو المفهوم العامى عن القيمة السامية « للأشياء الطيبة في الحياة » .

صغيرة --من القوة . ومن الممكن ولا ريب ، بل ان هذا يبدو صحيحا جدا ، أن لا يستطيع الناس جميعا أن يملكوا هذه « المعرفة » أو « الحدس » أو « التعقل » . وعلى أية حال فمن البين أن بروتاجوراس ذاته لا يملكها .

مكننا الآن أن نتناول مشكلة الشجاعة والجبن. وسنرى هنا أيضا أن المسألة مسألة معرفة ومقياس وتقييم . فالمفهوم العام الذي بمقتضاه يطلب الرجل الشجاع الخطر وبهرب منه الرجل العبار مفهوم خاطىء . فلا أحد يطلب الخطر من حيث هو خطر ٤ اذ أن كل الناس بهابون الشر ويسعون الى تجنبه ، أو على الأقل ، اذا لم يكن هذا مستطاعا ، الى اختيار أقل الشرين . فالفرق بين الرجل الجبان والرجل الشجاع هو اذن أن الأول يخطىء في طبيعة الشر الذي يجب عليه تجنبه بأى ثمن . فالجبان يعتقد أن حياته هي خيره الأسمى . انه لا يعلم أن هناك شرورا أخطر شأنا بكثير . أما الشجاع فانه يعلم هذا . كما أن الأول ينجو بنفسه بينما يستمد الثاني من المعرفة الهداية والقوة فيقدم على المعركة بثبات وبهجة . ومن الجلي أن الشجاعة عند سقراط - بعكس ما يظن بروتاجوراس -- هي الفضيلة الأسمى ، حيث أنها تقتضي معرفة خير أسمى للحياة . ولذا كان لزاما على بروتاجوراس الحسي ، على العكس من ذلك ، أن يدافع عن الجبان . ويحنى بروتاجوراس هامته . فقد خرج سقراط من المباراة منتصرا . لاعب نبيل ، ان بروتاجوراس لا ينازعة النصر . ولكن الى أين انتهينا فى آخر الأمر ؟ الى لا شىء . لأنه اذا كانت الفضيلة معرفة ، لوجب امكان تعلمها ، اذ أننا نعلم جيدا أن ما هو علم ، يعلم ، وما يعلم فهو علم (۱) . ولكن ، للعجب ، انه سقراط ، كما رأينا ، هو الذى يؤيد أنها علم وهو الذى ينكر امكان تعلمها . وأن بروتاجوراس — الذى يدعى تعليمها — هو الذى لا يعترف بأنها علم .

ولكن القارى المستمع سيتبين الأمر جليا: فما يبدو متناقضا ومحيرا انما هو فى الظاهر فقط: الآنه اذا كانت الفضيلة هى ما يسميه بروتاجوراس والعامة بهذا الاسم ، اذا كانت هى تلك التى يعلمها بروتاجوراس لتلاميذه ، فانها يقينا لن تكون علما . أما اذا كانت كما يظنها سقراط ،أى اذا كانت علما حدسيا للقيم

⁽۱) تلك هى نظرية سقراط الذى يرى أن « العلم » أو «المعرفة» مرادفان للتعقل ، ويرى لذلك أن كلمة « يتعلم » تقتضى « يدرك ». ويستتبع ذلك القول بأن الانسان لا « يتعلم » لفة أو حرفة : أنه ينفمس فيها . أما بروتاجوراس فأنه ينكر وجبود « العلم » و « التعقل » . كما أنه لا يفهم موقف سقراط ويقع في جميع الشراك التى ينصبها له . أن موقف بروتاجوراس هدو موقف الحسيين المحدثين .

وللخير ، فمن الواضح أنها ما كانت لتعلم بوساطة بروتاجوراس . بوساطة من اذن ? هذا أيضا واضح تماما : بوساطة سقراط . أى بوساطة الفيلسوف ، لأن علم « قياس القيم والمباهج الذى وعد سقراط بأن يقول لنا ما هو فيما بعد ، ليس — كما علمنا الآن — سوى الفلسفة » .

٤ - محاورة تيتساتوسس

ان محاورة تيتاتوس (١) ، التي يمكن اعتبارها آخر محاورة سقراطية لأفلاطون ، لا تقدم لنا الجزالة الدراماتيكية التي في محاورة بروتاجوراس . فعدد المحاورين قليل جدا : سقراط وتيودورس وتيتاتوس . وتنقلب المناقشة ، المقتضبة ذات التعبيرات الفنية ، في أغلبها اللي مناجاة فردية (مونولوج) . وزيادة على ذلك : فان المشكلة موضوع الدراسة ، وهي مشكلة طبيعة العلم ، تعرضت في بحثها لمعالجة مختلفة .

ومع ذلك فان البناء الأدبى لمحاورة تيتاتوس يعرض خاصية عجيبة يحسن أن نقف عندها قليلا: فمحاورة تيتاتوس فى الحقيقة محاورة مقروءة ، والمقدمة وهى محاورة مقروءة ، والمقدمة وهى محادثة تمهيدية بين زميلين قديمين لسقراط هما طربزون واقليدس ، تعلمنا ما هو مناسب للقراءة (occasionem legendi): لقد رجع أقليدس توا من مقابلة تيتاتوس الذى أعادوه من معسكر

⁽۱) ومرة أخرى : نحن لا نقدم عرضها ولا شرحا لمحاورة تيتأتوس . كما أننا سنغفل عن ذكر مناظرة سقراط مع تيودورس وحديثه البالغ الأهمية عن الفيلسوف .

كورينثوس الى أثينا . ان تيتاتوس جريح ومريض وهو يعود الى بيته ليموت . وعندما تخطر على بال اقليدس الخسارة التى لا تعوض التى يسببها موت مثل هذا الرجل ، يتذكر « وهو في عجب تلك النبوءة التى أوحت الى سقراط » كما أوحت اليه في كثير من أقواله » أن يقول عنه ما قاله . انه قابل تيتاتوس قبل موته بوقت قصير وهو لم يزل حدثا . فلما رآه عن قرب وحادثه أعجب اعجابا شديدا بطبيعته الممتازة .. وقال لى انه حتما سيصبح مشهورا اذا بلغ مبلغ الرجال » . وقص سقراط على اقليدس ذلك الحديث الذي جرى بينه وبين تيتاتوس ، فدونه اقليدس الا أنه صاغه في صورة حوار مباشر ، « لكى يتجنب ما تسببه قواعد القصص من حيرة — قلت » وأقر ، الخ .. » انه هذا المخطوط الذي أمر اقليدس عبدا له أن يحضره ويقرأه .

ويرى أحسن نقاد محاورة تيتاتوس ؛ بوجه عام ، أن الأسباب التي أبداها اقليدس ليست سوى عرض ؛ من أفلاطون نفسه ، للبواعث التي من أجلها أخذ يهجر منذ الآن الأسلوب القصصى لمحاوراته العظيمة التي وضعها في سن النصوج » ويعود الى طريقته الأبسط التي أتبعها في شبابه ، يضاف الى ذلك ، أن الميزات الفنية التي في أعماله المتأخره أكثر صلاحية ، وهذا هو رأينا أيضا » منهذا العمل الأدبى المباشر . فالغرض اذن من المقدمة هو أن تقدم لنا هذا

التفسير ، وأن تمجد فى نفس الوقت العالم الكبير الذى لا يظهر فى المحاورة ، وأن تذكر — دون أى شك تاريخى — واقعة مقابلته لسقراط ، وأن ترفع مرة أخرى من شأن فطنه هذا الأخير وتأثيره الناجع على الشباب . وأن تبين أخيرا أنه بتكليفه اقليدس تدوين المحاورة ، انما يرد الجميل بطريق غير مباشر الى زميله القديم فى الكفاح فى الأيام السابقة .

كل هذا فى الواقع راجح جدا (١) . ولكنه لا يفسر لنا لم يقرأ اقليدس وطربزون المحاورة التى نحن بصددها . وممكن أيضا أن لا يكون هناك فى الواقع أى اشكال ، وأن طربزون واقليدس انما فعلا هذا لأن أى واحد غيرهما لم يكن يفعل غير ذلك . وبعبارة أخرى ، لأن أحدا لم يكن يقرأ المحاورات كما يقرأ الكتب أعنى كما نقرأ نحن الكتب وأن الجميع كانوا يقرأونها بصوت عال (٢) . هذا ممكن ، وله أهميته فعلا . ولكن لعل الأمر يتعلق بشيء آخر ، أى بتذكر أمر معين وهو أن المحاورة تكتب لمستمعين ، ولكن من الأفضل أن نقوله — وهو أن المحاورة تكتب لمستمعين ،

بشكل لا يمكننا تصوره .

⁽۱) يمكن أن يضاف أيضا أنه باسسناد تدوين المحاورة الى القليدس يبين لنا أفلاطون طبيعته فى التخفى . وأنه ، من جهة أخرى ، برده الجميل لصديقه القديم يريدنا أن نفهم أن نقده لجدل مدرسة ميجارا ليس موجها ضد اقليدس وأستاذه بارمنيدس . (۲) كانت القراءة بصوت مرتفع منتشرة فى العصور القديمسة

ولمستمعين ليسوا أيا كانوا ، ولكن لمستمعين — مثل صاحبى تيتاتوس — ملمين جيدا بالمذاهب السقراطية وبالفلسفة بوجه عام . وفي هذه الحالة ، يوجه الينا أفلاطون تحذيرا ، فكأنه يقول لنا : انتبهوا ! هذه المحاورة ليست من أنجل المبتدئين ، انها تبحث موضوعات صعبة . وان شئتم أن تفهموا فضعوا أنفسكم موضع طربزون واقليدس ، لا تنسوا أنهما هناك .

ان شخصيات المحاورة معروفون لنا جيدا . فتيودورس من قورينا ، رياضى ماهر وفلكى بارع وأستاذ حاذق . وتيتاتوس أفضل تلاميذه ، وعضو الأكاديمية فيما بعد ، واحد من أوائل المهندسين فى زمنه . انهما المتحاوران المثاليان فى مناظرة عن العلم . ومع ذلك تنتهى المحاورة باقرار الجهل والدعوة الى أبحاث مستقبلة ، تتيجة سلبية كالعادة ، وكالعادة أيضا لها أهميتها ، على الأقل لنا نحن المستمعين . فنحن فى الحقيقة نقرر — اقرارا لم يفقد بعد قيمته — أن العلم والفلسفة شيئان مختلفان ، وأن الانسان يمكن أن يكون عالما بارعا ويأتى بالجيد جدا من العلم دون أن يعرف بالمرة ما يفعل . وهذا هو ما يحدث فى أغلب الأمر (١) .

تبدأ المحاورة بمعناها الصحيح « بظهور » الشاب تيتاتوس . ويروح سقراط ، الذي يرصد دائما الشبان الذين يبشرون بخير ،

⁽۱) أن كتب « الفلسفة العلمية » التي يكتبها أشهر العلماء تؤيد رأى افلاطون .

سأل تيودورس اذا كان يوجد بين تلاميده « شاب جدير بالذكر » . ويثنى تيودورس على طبيعة تيتاتوس الرائعة ، فهو يظفر بعدة هبات عقلية غير عادية ، قلما تجتمع فى شخص واحد — مرعة ادراك وقوة ذاكرة » — مصحوبة بصفات أخلاقية نادرة — رقة وتواضع وشجاعة ، — مما يكو "ن كلا فريدا . أما من ناحية المظهر الخارجي فهو للأسف لا يرقى الى هذه الدرجة : انه يشبه سقراط ، فهو مثله أفطس الأنف قبيح الوجه . (انسا نتذوق الفكاهة وندرك : أن لتيتاتوس أيضا مواهب فلسفية و « طبيعة فلسفية » ، وهذا ما لا يستطيع تيودورس ، لأنه ليس فيلسوفا ، أن يراه فيه ، بينما هدا هو ما يحكم به سقراط عليه من أول نظرة) .

ويبدأ الحديث ، ونرى سقراط — ملاحظة طبيعية فى وسط من العلماء — بعد آن يؤكد أنه كان دائما يعتقد أن « العلم والحكمة ليسا الا شيئا واحدا » (١) يعترف بعد ذلك أنه لا يعرف جيدا ما هو العلم على وجه التحقيق . فهل يستطيع تيتاتوس أن يقول له ? — ويرى هذا أنه أمر يسير : فكل ما نتعلمه عند تيودورس ، الهندسة ، والفلك ، الخ .. ثم الحرف والفنون : جيعها علم (عسر المناسة)

نرى ان تيتاتوس ، مثل مينون (وهذه علاقة ثابتة للمحاورة السقراطية) ، يفهم خطأ سؤال سقراط ، فبدلا من أن يقدم لنا تعريفا

⁽۱) نضع خطا تحت هذا .

(حدا) ، فانه يقدم مجموعة من الأسئلة . ولكنه ، على خلاف مينون ، عندما يطلعه سقراط على ما يقع فيه من دور ، فأنه يدرك ذلك جيدا ويلاحظ أن المشكلة التي يضعها له هي تماما من نفس نوع المشكلة التي حلها منذ قليل ، أي أن يعرف كيف يعطى تعريفا عاما « للأعداد » الصماء ، وهو تعريف حصل عليه بوساطة التقسيم الثنائي ، بتقسيمه أولا جميع الأعداد الى « مربعات » و « مستطيلات » ، وبتسمية المعدلات (المتساوية) للأعداد المربعة «أطوال» بين عنوية عنوية المتعداد (المتساوية) للأعداد « المستطيلة » (السمايق تحمويلها الى مربعات) ؛ « قوى » δυναρις واذن فستمثل سلسلة الأعداد بسلسلة من المربعات ، وتمثل أصولها -- غير المتطابقة في ذاتها وان تتجت عنها سلسلة متطابقة - بسلسلة من « الأطوال » و « القوى » (١) . ويفتن سقراط ، فهناك بصراحة ما يستحق أن يفتن به ، ثم يقول لتيتاتوس مشجعا: « فلنأخذ كتموذج اجابتك على سؤال القوى ، فكما أدركت أنها على تعددها تندرج تحت وحدة صــورة واحدة ، فلتحاول بالمثل أن تطبق على العلوم المتعددة تعريفا واحدا » .

⁽۱) سیجید القاریء فی مقیدمة م . ا . دییس . M.A. Diès. سیجید القاریء فی مقیدمة م . ا . دییس ۱۹۲۶) لحاورة تیتاتوس (مجموعة جیسوم بودیه . باریس ۱۹۲۶) Coll. Guillaume Budé ما برید الوقیوف علیسیه من بیانات عن هذا الموضوع .

ومع ذلك يتردد تيتاتوس . فالمشكلة تشغل ذهنه ، ولكنه لا يرى بوضوح. ولكي يستحثه سقراط يشرح له أن الاضطراب والعناء اللذين يشعر بهما هما العلامة الأكيدة عي أن نفسه حامل بفكرة . فهو ، أي سقراط ، ابن القابلة ، قد ورث عنها ، بشكل ما ، فنها . غير أنه يختلف عنها . فهو لا يقصد النساء ، وانما الرجال ، ويولد النفوس لا الأجسام . وهو اذن كالقابلات لا يلد شيئا هو نفسه ، ولكن لديه مهارة فائقة في مساعدة الشبان على أن يضعوا بنات أفكارهم ، وفي أن يميز ما اذا كان نتاج جهودهم سليما وقويا ، أو عــلى العكس ضعيفا ومشوها . وهي عملية يزيد من أهميتها ويزيد من صعوبتها 4 (وهذا ما لا يحدث أبدا في الأجسام) أن النفوس قد تضع أحيانا لا ثمارا حقيقية وانما ثمارا مموهة زائفة . ثم يعرض على تيتاتوس أن يستفيد من فنه . فلتعد اذن الى الموضوع يا تيتاتوس . ولتحاولأن تقول لنا مم يتكون العلم ? » . ويتشجع الشاب ويستجيب لرغبة سقراط فيجيب قائلا: ﴿ في رأيي ، وعلى الأقل في رأيي حاليا ، العلم ليس شيئا سوى الاحساس » - ويرى سقراط أنه « رأى ليس بالمبتذل » ويضيف قائلا · ﴿ انه أيضًا رأى بروتاجوراس . قد تختلف صياغته قليلا ؛ ولكنه يذكر نفس الشيء . فهو يقرر في الواقع ما يأتي تقريبا : « الانسان مقياس الأشياء جميعا ٥ مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس لا وجود ما لا يوجد منها » . — ولعلك قرأت هذا » — ويقره تيتابوس قائلا : نعم ، قرأته كثيرا » (١) .

فالمذهب الحسى عند تيتاتوس يستلزم اذن مذهب النسبية عند بروتاجوراس ، بل انه مماثل له ، ونسبية بروتاجوراس بدورها ، كما يسهب سقراط فى شرحها لنا ، تتضمن حتما نوعا من ميتافيزيقا التغير من النوع الهرقليطى . ولكننا اذا دفعنا بمذهب التغير هذا الى تتائجه النهائية فانه يؤدى بنا الى تصور عالم لا يوجد به شىء ، ولا يظل به شىء أكثر من لحظة ، فكل شىء متحرك — موضعا وكيفا — أى متغير فى المكان وفى الخصائص . ومن الواضح جدا أنه لن يكون فى مثل هذا العالم ، عالم التعدد البحت الذى لا توجد به أية وحدة ، أى شىء أو أى موضوع ، ولا يمكن أن يوجد به أي يقين وبالتالى أى علم . واذن ينهدم مذهب الحس المطلق نفسه (۲) .

⁽۱) اذا كان العلم يساوى الحس ، فمن الواضح ان لا يوجد « علم » للأخلاق . أو اذا شئنا ، فمن الواضع أن الأخلاق ليست علما .

⁽٢) هل تفسير افلاطون لمذهب بروتاغوراس تفسير صحيح ؟ اننا فى الواقع لا نعرف . فلعل بروتاجوراس لم يعلم مذهبا حسيا فرديا وانما مذهبا حسيا لعلم الانسان ، نوعا من فلسفة العقل السليم (الواقعى هو ما يدرك بالحس ، أو ما هو موضوع ادراك حسى) وجهها بروتاجوراس على الخصوص ضلد التصورات أو الخرافات أو مظاهر السحر الدينية لمعاصرية .

ومرة أخسرى ، ليس عملنا هذا عرضا ولا شرحا لمحاورة تيتاتوس . وكذلك فاننا لن ندرس بتفصيل المناقشة الطويلة التى يبسط فيها سقراط وينقد النسبية عند بروتاجوراس بجميع صورها ومن جميع وجهاتها — الفردية الاجتماعية والبرجماتية . ان هذا مهم جدا ، ومفيد جدا ، وحديث جدا : ولكنه سيذهب بنا بعيدا وسينحرف بنا عن غايتنا .

غير أننا نلاحظ أن مذهب بروتاجوراس ؟ على الأقل فى تفسير أفلاطون له ، يؤدى الى انكار وجود عالم موضوعى ، بل وجود عالم مشترك للجميع . وسنصل فى النهاية الى تقرير أن كلا منا ، أن كل انسان يعيش فى عالم له ، فى عالم خاص ، يتحور ويتبدل من لحظة لأخرى » وفيه — أو بالأصح وفى هذه العوالم — يكون كائنا ، وكائنا حقيقيا ، بالنسبة للذات (وهى أيضا وقتية) ما يبدو لها أنه كائن ، أو ما يبدو أنه كائن حقيقى فى كل لحظة . وبعبارة أخرى ؛ ان مذهب بروتاجوراس يهدم وينكر التمييز بين الواقع والظاهر ؛ بين الاعتقاد الشخصى والحقيقة .

ولكن فلنعد الى ما فى محاورة تيتاتوس من استدلال. فبجانب النقد السلبى لنسبية بروتاجوراس ، النقد بواسطة الهدم الذاتى الذى تحدثنا عنه ، نجد فيها بالمثل نقدا من نوع آخر ، نجد قدا ايجابيا ، نقدا واقعيا . فالنسبية عند بروتاجوراس تقتضى —

أو تقرر --- عدم وجود موجود غير مرتبط بالحس ، أو موضوع مستقل عن الذات . ولكن علمنا يتسع ، أو هو يزعم انه يتسع لمثل هذا الوجود . 'انه يسمح بالتوقع ، أي بتقرير ما يختص بالمستقبل . فهو يحكم على موضوعات لا يتوقف أمرها علينا ؛ حيث أن الأحداث المستقبلة ستقع ، أو لا تقع 4 دون اعتبار لاعتقاداتنا بشآنها . واذن ، فيما يتعلق بالمستقبل ، فالانسان ليس هو مقياس الأشياء ، بل على العكس ، ان «الأشياء» هي «مقياس» الانساذ ، ومقياس الحق — أو الباطل — موضوع « علمه » المزعوم . وزيادة عــلى ذلك ، وقد يكون هــذا أكثر أهمية أيضا ، فان المستقبل 4 من حيث هو كذلك ؛ ليس موضوعا للحس ؛ وانما للفكر ولا يصح هذا عن المستقبل فقط ، اذ حتى في الحاضر ، وأكثر من ذلك في الادراك الحاضر ٥ توجد طائفة من الأشمياء لا تدرك ولا تطلب بالحواس. فالادراك الحسى في الواقع ليس هو الحس ، انه شيء أكثر تعقيدا ، شيء يوجد فيه عدد كثير من الاحساسات بمعنى الكلمة موحدة ومنظمة في الذات ، أي في النفس . وأيضا ليس الحس هو الذي يدرك ٥ بل النفس بواسطة أعضاء الحس. وكذلك فان النفس لا الحس هي التي تدرك معني الألفاظ التي نفهمها -- وهذا هو ما لاحظه تيتاتوس منذ بداية المحاورة ولكن دون أن يرى مع ذلك ما تنطوي عليه ملاحظته . وأخيرا فان النفس هي التي تفهم ما هو مشترك بين اثنين أو أكثر

من المحسوسات ، أي وجودها ، وعددها ، وتشابهها ؛ وتطابقها ، وتباينها .. « فليس للحواس المشتركة ما للحواس من عضو خاص مذلك اذ يبدو أن النفس ذاتها وبذاتها هي التي تفعل في كل شيء الفحص الخاص المشترك » ومن أجل هذا يعلمنا مقراط أن « للانسان والحيوان ، فور ولادته وبهبة من الطبيعة ، قدرة على الاحساس بكل الانطباعات التي تسلك طريقها الى النفس عن طريق الجسد . ولكن الحجج التي تقابل بين هذه الانطباعات من حيث علاقاتها بالذات (الماهية ، منهن) وبالنافع ، انما تتكون فيمن تتكون فيهم بالجهد ، مع مرور الزمن ٥ وبالعناء الشديد والمران الطويل . وكما أننا لا يمكننا الحصول على الحقيقة اذا لم نحصل على الذات (الماهية منهنه) ، وأن العلم لا يمكن أن يوجد حيث لا توجد الحقيقة ، فيستتبع ذلك أن « العلم لا يوجد في الانطباعات وانما في تعقل الانطباعات » « في الفعل ، أيا كان اسمه ، الذي بوساطته تشغل النفس فقط ومباشرة فى دراسة الموجودات » .

ويذكر لنا تيتاتوس أن اسم هـذا الفعل هو « الحكم » أو « الظن » . كما أنه يقترح — دون أن يتخـذ فى ذلك أى تحفظ : فما هذا الا فرض — مطابقة العلم بالظن . ولكن ليس بأى ظن كان ، فقد يكون الظن صادقا أو خاطئا ، وانما يالظن الصادق ، محمولة ، محمولة ، محمولة الصادق ، محمولة ، محمولة ، محمولة ، محمولة الصادق ، محمولة ، محمولة ، محمولة المحمولة ، محمولة ، محمولة المحمولة ، محمولة ، محمولة المحمولة ، محمولة المحمولة ، محمولة المحمولة ، محمولة ،

ان تعريف العلم بالظن الصادق تعريف مبتذل دارج. ثم ان سقراط يعارض اعتراض المجادلين ، المبتذل والدارج أيضا ، فيما يتعلق باستحالة الظن أو الحكم الخاطئ ، وبعبارة أخرى استحالة الخطأ (۱) . فالواقع أننا اما نعرف الشيء أو نجهله . فالانسان لا يمكن أن يجهل سا يعرف ، ولا يمكن أن يعرف ما يجهل . ولا يمكن أن يعرف ما يجهل . ولا يمكن أن يعرف ما يجهل . ولا يمكنه أن يخلط بين المعرفة والجهل ، أو بين الوجود واللاوجود ، بين ما هو كائن وما هو غير كائن . ان موضوع الحكم الخاطئ هو اذن غير الكائن . ولكن غير الكائن ليس بشيء ، والحكم الذي يحمل على لا شيء ليس هو أيضا بحكم بالمرة . فنرى جيدا : أن الظن الخاطئء مستحيل ، وهذا هو ما يمكن أيضا تبينه ببساطة ، بالتأكد من أننا لا نخدع فيما نعرف ولا فيما نجل ، وأننا لا نخلط بين ما نعرف وما لا نعرف .

ومع ذلك فالظن الخاطئ حقيقة واقعة: فلا يمكن الشك فى الخطأ . فكيف اذن نفسر حدوثه فى التفكير ? ولكن ، أولا ما هو التفكير ? ويفسره لنا سقراط بأنه « قول تتحدث به النفس مع نفسها فى الموضوعات التى تبحثها .. فالتفكير عندها ليس الا المحاورة ، أن توجه لنفسها الأسئلة والاجابات ، ماضية من الاثبات الى النفى . فاذا ما انتهت ، سواء بحركة بطيئة أو بوثبة

⁽١) مشكلة الخطأ مشكلة خطيرة جدا وهي « عقدة » للفلسفة .

سريعة ، الى قرارها الأخير ، التى تظل ثابتة على تأييده ولا يخامرها فيه شك ، فعندئذ نعترف بأن لديها ظنا . ولهذا فان استقرار الرأى هذا يسمى عندى قولا . والظن يسمى قولا ظاهرا ، لا نعنى بذلك القول الذى نخاطب به شخصا آخر ، بل المناجاة الصامتة مع النفس » (١) .

هذا الوصف الجميل الذي يصفه سقراط - ونلاحظ ، ملاحظة عابرة ، أنه يفسر لنا علة وجود المحاورة - (٢) هل يسمح لنا بتحديد النقطة التي عندها ينزلق الخطأ الى عقلنا ? ربما ، على شرط أن نفهمه جيدا ، وأن نعرف كيف نحل رموزه ، وأن نتبين ما يحاول سقراط أن يبينه لنا .

ولكن فلنعد الى مشكلة الخطأ . يقول سقراط ان الخطأ لا يمكن أن ينتج حين تكون النفس ، وهى تحكم ، « متصلة » بالموضوعات التى يحمل عليها الحكم ، وحين تكون هذه الموضوعات « حاضرة » فى الفكر ، كذلك لا يمكن لانسان أن يخلط بين العدد الزوجى والفردى ، وبين الواحد والآخر ، وبين الخير (فى ذاته) والشر ، ولكن قد يقع الخطأ حيث يكون أحد الطرفين موجودا بينما الآخر غير موجود . فى حالة مثلا ما ناذا استعنا

⁽۱) كيف لا يذكرنا هذا بديكارت الذي كان ، وهو الى جانب المدفأة « يتسامر مع افكاره » ؟

⁽٢) التفكير هو محاورة النفس مع نفسها .

بالذاكرة على تفسير الاحساس الموجود . فالواقع أن الذاكرة تحجز وتحفظ آثار الانطباعات السابقة » « كما لو أن بالنفس قطعة من الشمع المشبع » معجلت فيها وحفرت هذه الانطباعات . فالتعرف على موضوع حاضر هو اذن الرجوع بالاحساس الحالى الليعة التي سبق أن انطبعها . ولكن هذه الطبعات تختلف درجة وضوحها — تبعا لنوع الشمع — علاوة على أنها تفسد بمرور الوقت . كما أنه يحدث أحيانا افتقاد الموضع الصحيح : وما التعرف الخاطيء أو الخلط الا هذا .

نظرية جميلة ابتهج لها تيتاتوس . ولكنها للأسف لا تفسر الحالات التي يحمل فيها الخطأ على موضوعات غير محسوسة : كالأخطاء في العمليات الحسابية حيث يكون الأمر ليس عد الموضوعات الموجودة ، وانما جمع الأعداد تفسها . فهذه الأعداد كما نعلم ليست موضوعات للحس وانما هي موضوعات للفكر .

ولما تكشف قصور النظرية الفسيولوجية للذاكرة بصورتها البدائية لآثار طبعها فى الشمع ، وضع سقراط نظرية أخرى ألطف منها ، قدر لها أن تعمل على تفهيمنا فى النهاية كيف أنه من الممكن « أن لا نعرف ما نعرف » . انما يتحتم علينا أولا أن نحدد معنى المعرفة . ولكن أليس من « الصفاقة » ، هكذا يلاحظ سقراط — وهى ملاحظة لها أهميتها القصوى — أن نرغب فى مناقشة

المعرفة ونحن لا نعرف ما هو العلم ? قد ينهانا مجادل عن استعمال هذه الألفاظ ويأخذ علينا طريقتنا المعيبة فى المجاورة . وسيكون على حق ، اذ «كثيرا ما قلنا فى الواقع ، « نحن نعلم » و « نحن لا نعلم » ، « نحن نعرف » و « نحن لا نعرف » كما لو أننا ندرك كل هذا ، فى الوقت الذى ما زلنا نجهل كل شىء عن العلم » . ان « الدور » واضح ؛ ولا يمكن للأسف تجنبه . ويوجه تيتاتوس سؤاله المربك : ولكن بأية طريقة ستناقش يا سقراط اذا أنت تجنبت استعمالها ؟ » وعندئذ يجيب سقراط : « ولا طريقة ، كما أنا » (۱) .

اذن فلنستمر . يقال ، يعرف بمعنى لديه علم . ويحسن أن يقال : يملك العلم وليس لديه العلم . فسيتيج لنا هذا أن ندخل في دائرة المعرفة التمييز بين الواقع واللاواقع ، بين الوجود واللاوجود ، وهو ما اتبعناه لنقابل بين الاحساس والذاكرة . فنحن في الواقع نملك أشياء كثيرة ليست لدينا « بين أيدينا » . فالرداء الذي لدينا هو ملك لنا حتى لو لم نرتديه . ومثل ذلك كل ما تعلمناه ، جميع العلوم التي اكتسبناها ، فنحن نمتلكها ونختزنها بطريقة ما في الذاكرة حتى عندما لا تفكر فيها ، وحتى عندما لا نقدمها في وقتها الى العقل ، ويشبه سقراط الذاكرة عنديا .

⁽١) نوجه الاهتمام الى هذا .

ببيت للطيور (عشة) احتفظ فيه صاحبه بكل الطيور (العلوم) التي صادها . فهو يمتلكها في (عشته) ، دون أن تكون مع ذلك بين يديه . وهو يستطيع أن يتناولها من بيتها ، ولكنه ان فعل فقد يخطىء ويمسك بطائر بدلا من آخر ، يمسك بيمامة بدلا من حمامة . وبالمثل أيضا عندما نبحث في ذاكرتنا عن العلوم التي أودعناها اياها والتي نمتلكها ، أو بعبارة أخرى ، الأشياء التي تعلمناها والتي نعلمها ، فقد يحدث أن نخطىء وبدلا من أن نمسك بتلك التي نبحث عنها نمسك بأخرى .

ان تفسير الخطأ - أو تفسير « الظن الكاذب » - يبدو مرضيا لأول نظرة . ولكن لأول نظرة فقط . اذ أنه يقتضى القول - نتيجة محيرة ومؤسفة جدا - بأن الجهل هو فى الواقع من العلم (۱) . فاننا اذا وضعنا ، كما يقترح تيتاتوس ، فى (عشتنا) مع « العلوم » بعضا من « اللا علوم » كيفما اتفق ، - الأمر الذي يتيح لنا القول بأننا نخطىء اذا أمسكنا «بلا علم» بدلا من أن نمسك « بعلم » - فان هذا لن يفترض فقط بدلا من أن نمسك « بعلم » - فان هذا لن يفترض فقط أن مشكلة الخطأ قد تم حلها (۲) . وانما سيعود بنا فى الحقيقة الى نقطة البداية . لأن من كو "ن ظنا كاذبا بامساكه لا علم

⁽١) لا يمكن أن يخطىء الانسان الا فيما يعلم ، الا فيما تعلمه .

⁽٢) لأن اللاعلوم أخطاء ، فان الحل الذي يقترحه تيتاتوس يفترض اذن وجود الخطأ كشيء واقعى .

(بدلا من علم) سيعتقد مع ذلك أنه انما يكو تن ظنا صادقا . وبذلك سيخلط بين العلم واللاعلم . ثم يعود المجادل الى براهينه وحججه القديمة فيسألنا : « أيمكن أن نعرف هذا وذاك ، العلم واللاعلم ، ونأخذ مع ذلك الواحد بدلا من الآخر ? » اننا اذا قلنا ان التمييز بين العلم واللاعلم هـو موضوع علم جديد (علم من الدرجة الثانية) ، فيجب علينا ، لتفسير الخطأ في هذا العلم الجديد ، أن نبنى بيتا للطيور جديدا وهكذا الى مالا نهاية .

ان مطابقة العلم بالظن الصادق (أو بالعكس الظن الصادق بالعلم) يجعل اذن الظن الكاذب مستحيلا . ولكننا بتعريفنا العلم بأنه ظن صادق نسهم فى وجود الظن الكاذب . واذن فقد انتهى بنا الأمر الى تناقض شكلى . وأدت الدراسة الجدلية لفرض تيتاتوس الى هدمه هدما ذاتيا (۱) . واذن فليس العلم ظنا صادقا ، وليس الظن الصادق علما . (هذا ، بالمناسبة ، يفسر لنا امكان الخطأ أو امكان الظن الكاذب) ، ويمكننا ، من ناحية أخرى ، التحقق من ذلك بطريقة مباشرة وأسرع وأيسر كثيرا . فاننا التحقق من ذلك بطريقة مباشرة وأسرع وأيسر كثيرا . فاننا

⁽۱) يبدو أن الاستدلال الهدام فى حقيقة الأمر اسستدلال سوفسطائى . واننا لنعجب أحيانا اذ نرى أفلاطون يأتى به على لسان سقراط ويستخدمه على أنه استدلال سليم . ان ما نلاحظه بدرجة كافية هو أن هذا الاستدلال لا يقوم الا على افتراض مطابقة العلم بالظن . فاذا اعترفنا بالتطابق ، فان النتيجة ستصبح مبتذلة . لأن « الظن الكاذب » يعنى عندئذ « العلم الكاذب » .

فى الواقع نرى كل يوم أن الفصاحة المقنعة لمعلمى البلاغة ، تولد فى نفوس أولئك الذين يصغون اليها ، دون أن تعلمهم شيئا ، جميع أنواع الظنون . بل يحدث أيضا ، عند نظر احدى الدعاوى ، اقتناعا من القاضى بكلامهم ، أن يكون ظنا صادقا ويصدر حكما صحيحا على وقائع من المستحيل أن يكون لديه

* * *

ما هو العلم ادْن?.

من الضرورى بذل جهد جديد لتعريفه . ويتذكر جأة أنه سمع أحدهم يقول عن هذا الموضوع شيئا بعن ذاكرته وتذكره الآن ، ذلك هو أن « الظن الصادق ب عن ذاكرته وتذكره الآن ، ذلك هو أن « الظن الصادق ب بالعقل هدو العلم العرص معرف معلم معرف العلم العقل كان بعيدا عن كل علم . ولذلك فان التي لا يتدخل فيها العقل لن تكون موضوعا للعلم : تلك س العبارة التي استعملها » .

، أحدهم هـذا الذي أشار اليه تيتاتوس هو على أرجح الات سقراط نفسه . ألم يقل لنا في محاورة مينون وفي رها ان الظن (هؤه) يختلف عن العـلم فىأنه ضعيف وغير . ختر ولا يستطيع أن يثبت نفسه ، ولكنه يصبح علما اذا أمده

وقيده الاستدلال العقلى ? كما أن أغلب النقاد يرون أن المبدأ الذى استخدمه تيتاتوس — العلم هو الظن الصادق المصحوب بالعقل — هو استدعاء لتعريف أفلاطونى صحيح ولكنه يرجع الى زمن متقدم أو مرحلة سابقة من تفكير أفلاطون . فأفلاطون اذن فى محاورة تيتاتوس انما يصوب ويصحح وينقد نفسه .

ونحن شخصيا لا نعتقــد في شيء من هذا . وانما نعتقد على العكس أن الموضوع اما أن أفلاطون رأى أن يبعيد عن مذهب مذهبا مماثلا في الظاهر (من المرجح أنه مذهب هرقليطس) ٤ أو أن يتجنب ما يمكن أن يكون في مذهب من لبس قد يخلط بينه وبين هـ ذا المذهب. والواقع أن المبدأ الذي انتقده أفلاطون لا يماثل ذلك الذي ذكره على لسان سقراط. لقد أخطأ تيتاتوس الشاب في التذكر أو أنه أخطأ في الفهم . كما يرى سقراط أن النظرية التي أشار اليها تيتاتوس تماثل تلك التي كان « يحلم » بها ، والتي بناء عليها يكون كل ما في الطبيعة مركبا من عناصر معينة بسيطة (στοιχετα) هي التي تكونها ، مثلها مثل الحروف : « فالمركبات » و « المقاطع » و « الكلمات » تكون ، طبقا لهذه النظرية موضوعا « للعقل » (Aóyos) (۱) وبالتالي موضوعا للعلم أما عن العناصر (١) يصعب بوجه ترجمة كلمة (١٥٧٥s) ، اذ أنها تعنى في نفس الوقت ، العقل والقول والتناسب (ratio et verbum)

أو الحروف فائنا لا نستطيع أن « نقول » شيئًا ، انها لا يمكن أن تكون الا مدركة بالحواس (αἰσθητά) ، ولا يمكن التعسر عنها ؛ انها لا معقولة (αλογα) وتظل اذن خارج دائرة الحديث والعقل . إنها « تحل عن الوصف » . ومعنى هذا ، بعبارة أحدث ، أن كل مركب يحتمل بالضرورة عناصر لا معينة («غير جذرية») ، وأن كل مركب فان بناءه أو تكوينه هو الذي يكون موضوعا للعقل وبالتالي يكون موضوعا للعلم . فحروف الكلمة أو مقاطعها لا معنى لها ، أما الـكلمة فلها معنى . نظرية وجيهة جدا وحديثة جدا ... ولكن سقراط يرى أنه من الصعب الاعتراف بأن العناصر التي يمكن أن نحلل اليها المركب المعقول تكون هي تفسيها خارج نطاق العقل ^(١) . وأننا اذا أردنا ، على العكس ، انكار أن « القطع » مكون من حروف وجعلنا منه وحدة صورية بسيطة ، فستكون هذه نفسها عنصرا ، وبالتالي لا عقلية (ἄλογος). وزيادة عــلي ذلك – اعتراض واقعي – ألا تتعلم

⁽۱) عناصر الكل المعقول ، الكونات المثالية للفكرة ، يجب ان تكون ـ وهى فعلا ـ معقولة ، ولو انه لا يمكن تعريفها . فما من عنصر ـ ولو كان حسيا بحتا ـ يكون αλόγος تماما ما دام من الممكن أن يتميز من غيره وأن يماثل نفسه . ان النقد الذي يفدمه لنا افلاطون لموضوع الاضافة هو نقد جد مثير .

الحروف قبل المقاطع ? وهل تعلمنا لها شيء آخر سوى التعرف عليها وتمييز بعضها عن البعض ? (١) .

وما عدا ذلك فقليل الأهمية . وأحرى بنا أن نرى بوجه عام «ما يمكن أن يعنيه هذا اله كفره (العقل أو القول) الذي ، باضافته الى الظن السليم ، يولد أقصى كمال للعلم » . ولكن ، (كفره كمان كمان الطن السليم القول . واضافة القول الى الظن السليم المنتمه شيئا سوى التعبير اللفظى ، ومن الواضح ان هذا لا يعير من طبيعته حيث أن كل ظن خليق بالتعبير عنه .

واضافة القول (١٥٥٥٥) الى الظن السليم يمكن أن اتعنى أيضا : اضافته الى المعرفة الاجمالية — والمبهمة — للشيء ، معرفة تركيبه والعناصر التى تكونه . فنحن نعرف جيدا ما هى العربة . ولكننا لا نعرف احصاء المائة قطعة — فى رأى هزيود — التى تكو نها : فمن يستطع ذلك يكون لديه علم ، أما نحن ؛ فليس لدينا سوى الظن ، ويرى سقراط أنها فكرة جديرة بالاهتمام وأن هذا القول (١٥٥٥٥) يضيف ، بلا شك ، شيئا الى الظن العادى الذى لدينا عن الشيء . ولكن أهذا علم فعلا ؟

⁽۱) ان نظرية اللاجذرية التى اشتغل بها تيتاتوس تثبت لنا تماما أن ما قيل عنها لا جذرية ليست كذلك بالمرة .

المكونة للعربة (أو جميع حروف احدى الكلمات) أن يستطيع معرفتها أيضا وهي تكوّن جزءا في كل آخر أيا كان (أو اذا وجلت في كلمة أخرى). فمعرفتناكيف نحصى في الترتيب المطلوب المناصر المكونة لموضوع ما لا يعنى اذن أن لدينا حقيقة علما بها (١). وبعبارة أخرى. هناك اذن قول محرفة (١) لا يحول الظن السليم الى معرفة (١).

وأخيرا ، معنى ثالث وأخيرا للمصطلح يدل على « الفصل منحوه الذي يميز كل موضوع عن جميع الموضوعات الأخرى » . ولكن الظن السليم مضطر الى عدم الاكتفاء بالعموميات المبهمة والى أن يميز الموضوع الذي يحمل عليه عن غيره من الموضوعات : والافكيف يستطيع اذن ، اذا هو لم يميز تيتاتوس من تيودورس ولا من سقراط ، أن يقول كلمة حق (٢) عن تيتاتوس ? -- اذن ، ماذا تعنى اضافة القول من من يبعو الى السخرية تماما فاذا قلنا ان ما نراه تحت بصرنا ليس هو يدعو الى السخرية تماما فاذا قلنا ان ما نراه تحت بصرنا ليس هو اضافة ظن الى آخر ، وانما هو اضافة علم بالفصل الى ظن صادق ،

⁽١) يجب أن تكون العناصر ذاتها موضوعات للعلم .

⁽٢) المعرفة التي لدى الصانع من خبرته العملية ليسب علما .

⁽٣) انه لا يستطيع حتى أن يقول كلمة كذب ، أنه لا يستطيع أن يقول شيئًا بالمرة .

فاننا سنفلت ولا شك من السخرية ، ولكننا من ناحية أخرى سنجد أنفسنا أمام تعريف دورى لا يمكن تلافيه .

بلغنا الآن نهاية المحاورة ، ونلاحظ أن المناقشة لم تسفر عن شيء . ولم يعد لدى تيتاتوس شيء يقوله . لقد تمخض حقيقة ، ولكنه لم يلد الا هباء . ويختتم سقراط الحديث بقوله لتيتاتوس انه وقد صقلته التجربة التي خبرها الآن ، اذا سعى الى التفكير من جديد فمن المحتمل أن ينجب شيئا أفضل . أما الآن ، فيجب على سقراط أن يرحل : اذ عليه أن يعود الى « رواق الملك » ليرد على الاتهام الذي وجهه اليه ميليتوس .

* * *

ونعلم تماما أن الحديث لن يأتى بجديد اطلاقا فى موضوع العلم . فسقراط لن يستطيع توجيهه بعد ذلك . واذن فاننا لن نعرف أبدا ما هو العلم ... اللهم الا اذا كنا قد عرفناه من قبل ، أو استطعنا أن نستخلص من المناقشة التى دارت أمامنا نتيجة ايجابية ، تتيجة لم يستطع أو يعرف تيتاتوس - الذى لم يفهم درس سقراط ولم يتلاءم مع أحكامه - أن يستخلصها منها .

لم يفهم تيتاتوس الدرس ، ولم يتلاءم مع أحكام سقراط ، هذا لا شك فيه . وهنا أيضا يمكننا أن تفهم السبب : لأنه ما زال حدثا (فليست الفلسفة من شأن الشباب : قد يصبح الانسان

في سن مبكرة عالما في الرياضيات ولكن ليس فيلسوفا) وليست لديه أية خبرة بالبحث الفلسفي ، ولأنه شديد التواضع ولا يجرؤ على القيام بالمجهود الفكرى الشخصى الذي يطلبه منه سقراط (۱). كما أنه لم يلد شيئا بالمرة . فحمله كان حملا كاذبا ولم يكن أحد ممن أنجبهم ابنا له : نعنى انه لم يكن ثمرة تفكير خاص . انها ظنون — وظنون كاذبة — تلك التي جمعها من محاضرات وأحاديث . ثم انه في مناقشته مع سقراط قد استخلصها من ذاكرته لا من أغوار النفس حيث يكمن العلم الحق ، ذكرى الحقيقة التي عرفتها من قبل ، أو بالأحرى الموجودة بها منذ الأزل .

ولعل هذا ، من ناحية أخرى ، لم يكن خطأه . فاننا نبدأ كل شيء ، ودائما ، بالخطا ، بنسيان آنفسنا ، فينبغى علينا أن نزيل الخطأ قبل أن نتجه نحو الحقيقة التي يحجبها عنا . فكذلك كان من الضرورى تطهير نفس الشاب تيتاتوس واخلاؤها من الظنون التي زحمتها وعاقتها ، بتحولها نحو ذاتها ، من ادراك الحقيقة التي حصلت عليها من قبل . زحمة النفس وعماها بالظنون المكتسبة ... أليس هذا هو ما أدهشنا منذ بداية المحاورة ،

⁽۱) انه لوقت قصير عديم الخبرة وفى نفس الوقت شديد التواضع . ونقول لوقت قصير ، لأنه سيبذل جهده فيما بعسد فيصبح فيلسوفا .

عندما رأينا تيتاتوس يمد سقراط بمثل رائم للاستدلال العلمي الحقيقي وأنه ، في نفس الوقت ، لا يعرف الاجابة عن السؤال -: ما هو العلم ? -- الذي سأله له سقراط ؟ انه لكي يجيب اجابة سليمة ، لم يكن في حاجة الا الى أن يصف لنا ويعرض علينا بالضبط ما قام بفعله في التو . ولكنه ليس فقط لا يفعل ذلك -انه غير قدير على ممارسة التأمل ولم يتعلم عن طريق « اعرف نفسك » (۲۷۵۰ و ۲۷۵۰) (۱) بين اجابة يتضح زيفها وخطؤها . فهل هناك ، في الواقع ، شيء أبعد عن « الحس » من دراسة الأعداد ، وعلى الأخص دراسة الأعداد الصماء وما بينها من علاقات ? أليس هذا أفضل دحض للمذهب الحسى ? - اننا نرى ذلك جيــدا ، أما تيتــاتوس فلا يخطر حتى بباله . (يغلو أفلاطون في الرشاقة الى درجة يلاحظها عليــه سقراط) : لقد قرأ كثيرا ، واستمع الى قول أستاذه تيودورس — الذي ، وهو لم يزل حدثا ، قد تحول عن « المسائل المجردة » ليتفرغ كلية للهندسة ، واعتنق ، لصداقته ليروتاجوراس ، مذهبه في المعرفة ، -بأن العلم هو « الحس » ، فقال بذلك هو أيضا . كما قال فيما بعد انه ظن صادق ، أو ظن صادق مصحوب بالعقل .

ومع ذلك ، فان عالما في الرياضيات معتادا على متانة ودقة

⁽١) اعرف نفسك بنفسك .

البرهنة الرياضية كان يجب عليه أن يدخل في حسابه فورا – كما فعلنا نص - أن العلم الذي يقدم لنا (والذي يمكن أن يكون أساسا لحكم أو « لظن ») هو شيء آخر بالمرة غير الظن (صادق أو كاذب) الذي قد يكون ثابتا أو غير ثابت ، وغير الاقتناع الذي يمكن أن يكون حاصلا في النفس . ان الوصف الجميل الذي ذكره سقراط ، مشبها التفكير بالحديث ، بالمحاورة التي تجريها النفس مع ذاتها ، كان يجب هو وحده أن يكفيه : أليس من الواضح أن هذا الحديث الذي توجهه النفس لذاتها والذي به وحده تقتنع فتأخذ جهذا الظن أو بذاك ، يمكن كذلك أن يكون قولا « مقنعاً » - أو سوفسطائيا - أكثر منه استدلالا علميا ؟ ولكن ، اذا فهمنا هذا ، اذا فهمنا أن الظن ليس علما ، وبالتالي أن الظن الصادق لا يتميز « في ذاته » بشيء عن الظن الكاذب ، فاننا سنفهم فورا امكان الخطأ ، امكان الخلط بين الظن الكاذب والظن الصادق فنأخذ الواحد بدلا من الآخر . وزيادة على ذلك كيف نميز بينهما ، بين الظن « الصادق » والظن « الكاذب » دون أن نعلم أولا ما هي الحقيقة ، أي دون أن نحصل على العلم ? ان كل هذه الدراسة للظن تفترض اذن وجود العلم ولا يمكن القيام بها الا اذا بدأنا به .

أما عن المأزق المحير — التقابل الشــديد — بين المعرفة واللا معرفة ، العلم واللا علم ، فكيف أن تيتــاتوس ، وقد تعود

على حل المشاكل وعلى اثبات النظريات ، على أن يستخلص من سلسلة من القضايا ، أو الحقائق ، أو الفروض ؛ النتائج التى تشملها ضمنا ، كيف لم يفهم بالتالى ما فى هذا المشكل ، الذى يزعم المجادل أنه حبسنا فيه ، من زيف وبطلان ? فمعرفة مالا نعرف ليست هى معرفة ما نعرف ... ونحن الذين حضرنا المحاورة التى استخلص طوالها التوليد السقراطى من تيتاتوس معرفة ما لا يعرف ، نحن الذين ، مثل تيتاتوس نفسه ، قرأنا أو سمعنا محاورة « مينون » ، نعرف جيدا أن هذا ، باستبعاد الأمور المستحيلة ، هو الوضع الطبيعى والحقيقى بل والأساسى للوجود الانسانى .

معرفة ما لا نعرف ليست هي معرفة ما نعرف ... المعرفة هي الحصول على العلم ... ما معنى كل هذا ? هنا أيضا شيء نعرفه دون أن نعرفه . ان تيتاتوس لم يفهم الدرس ، لم يفهم المعنى العميق للنقد السقراطي لتعريفه الثالث والآخير للعلم . ومع ذلك فانه واضح كل الوضوح ، وسبق منذ وقت طويل أن بصرتنا به المناقشة . ومنذ وقت طويل فبهنا سقراط في الواقع الى أننا طوال بحثنا نستعمل لفظي « العلم » و « المعرفة » كما لو كنا نفهمها فعلا ، بل قال لنا أيضا إنه أمر لا يمكن تجنبه ، وأنه هو على الأقل ، سقراط ، لم يستطع أن يفعل غير ذلك . ثم آلم ندهش كل الدهش لرؤية تيتاتوس ينتهي في نهاية الأمر الى تعريف

دورى: الى أى شىء آخر يمكن أن ينتهى ونحن منذ البداية نتحرك فى دور ? ان خطأه الوحيد أنه لم يدخل هذا الأمر في حسابه ، ولم يلحظ أننا لا نستطيع الخلاص منه ، ولم يفهم أن « الدورية » اللازمة لكل تعريف للعلم تكشف لنا عن الصفة الرفيعة لهذا المعنى . فتعريفه بالحد مستحيل كل الاستحالة مثل « حد » الوجود أو الخير .

ولكن ، كيف اذن يمكن معرفة ما العلم ? بنفس الطريقة تماما التي نعرف بها ما الوجود . ومن جهة أخرى ، فقد قال لنا سقراط ، بنص عبارته : ان العلم ليس شيئًا سوى الحصول على الحقيقة . وان الحقيقة هذه ليست سوى الكشف عن الوجود ، فنحن نحصل على العلم عندما ننفذ الى داخل الحقيقة ، أي عندما تعكس أنفسنا باتصالها المباشر بالواقع — بالوجود — الحقيقة ، فتتجلى لها . هــذا الوجود ، هذا الواقع — ونعيد ما سبق ذكره ? — ليس هــو الركام المختلط للموضــوعات الحسية التي يسميها العامة (والسوفسطائي) بهذا الاسم . فالوجود العادي ، المتغير ، المتقلب ، العابر ، ليس هو — أو بالكاد هو — الوجود . انه يوجد ، ولا يوجد ، في نفس الوقت ، ومن أجل هذا فهو لا يكون ، ولا يمكن أن يكون ، موضوعا للعلم ، وانما هو على الأكثر موضوع للظن . كلا . ان الوجود الذي نراه أمامنا هو الوجود الثابت غير المتغير للماهية ، التي تأملت فيها

النفس من قبل ، أو بمعنى أدق ، التى تملك النفس مثالهـــا ، وبرؤيتها تتذكرها - الآن ، وبرؤيتها تتذكرها - الآن ، والتى ما زالت لها فى النفس آثار ، أو أفكار « فطرية » .

ان ادراك الموجود فى ماهيته ، فى بنائه وفى علاقاته (ومن الواضح أنه لا يمكن فهم هذا دون القيام فعلا بمثل هذا التصور) ، أو ، وهو نفس الشيء ، الكشف والتعبير عن الوجود بالقول وفى الحقيقة ، هذا فى رأينا هو العلم ، العقل (٨٥٢٥٥) ، والطريق الذى تسلكه النفس والذى يقودنا نحو هذا التصور ، هذا هو ما نسميه « الاستدلال » .

ولكن ، أليس هذا هو الغرض الذى يستهدفه - بحسب ميدانه - الرياضى تيتاتوس ? وأليس هذا هو ما يعلمنا اياه بدرجة أعم بكثير وبطريقة أكثر عمقا ، أستاذنا سقراط عندما يحطم ويزيل ذلك الغشاء من الخطأ والظن الذى يغلف النفس ويعزلها عن ذاتها ، فيفتح بذلك ، أو يعيد فتح ، طريق الحقيقة الذى يقودها الى الوجود ? .

* * *

هذا ما زعمه ولا ريب أقليدس وطربزون ، أو هذا على الأقل ما أمكنهما زعمه ، وهما يصغيان الى قراءة محاورة تيتاتوس . وهذا ما ينبغى أن يزعمه قراء هذا العمل المحير . هذا — وأشياء أخرى كثيرة أغفلنا تقريرها .

ولو أنهما أعادا فيما بعد قراءة المحاورات السقراطية لأفلاطون وهما لن يحتاجا الى ذلك ولا شك ، وعنيا بأن يتخذا فى كل مرة مكان القارىء / المستمع : فانهما سيجدان فيها ، هذا ما نرجود على الأقل ، تلك الاجابات تفسها التى يرفض سقراط ظاهريا اعطاءها لهما . وسيريان أنه ينبثق عنها مذهب قوى جدا ، يمكن تسميته بمذهب تعدد الاستعدادات الطبيعية ، وفهم قوى جدا أيضا للتعاليم — أو التربية — الفلسفية (اذ أن سقراط يمثل الفلسفة ويتجسدها كوسيلة وحيدة للتمييز بين هذه الاستعدادات ، ووسيلة وحيدة اذن لتخليص وتكوين الصفوة الحقيقية ، المفكرة ، والمهذبة ، وبالتالى السياسية ، للمدينة .

مشكلة بهذه المناسبة واقعية ومهمة . ولأن اليونان القديمة لم تعرف لها حلا سقطت تحت ضربات البرابرة المقدونيين ، وكادت دولنا الحديثة أن تلحق بها فى قدرها .



۱_ السيائر والفلسفة

نعلم جميعا ، أو على الأقل ينبغى أن نعلم ، أن المسكلة السياسية لعبت دورا له أهميته القصوى فى فكر أفلاطون ومؤلفاته . ولا عجب فى ذلك ، بل العجب أن يكون الأمر على خلف ذلك . فما من يونانى ، وعلى الأخص الأثينى ، كان فى استطاعته — ولو شاء — أن لا يهتم بالحياة السياسية (١) . وأولى بذلك ولا شك الشاب الأرستقراطى أفلاطون بن أريستون الموعود ، بحكم مولده ، بخدمة المدينة وحمل أعبائها .

ولكن يمكننا أن نذهب أبعد من ذلك فنقول ان مؤلفات أفلاطون كلها تخضع لاهتمامه بأمور سياسية ، وأن المشاكل التى درسناها حتى الآن — مشكلة المحاورة ، ومشكلة التعليم

⁽۱) كان اليونانيون يعدون المشاركة في الحياة السياسية مزية الرجل الحر ، انها «خاصة » proprium تميزه عن وترفعه فوق البرابرة ، كما أنه ما من شعب شغل ، بالسياسة مشل اليونانيين الذي حققوا او حاولوا تحقيق الجميع أنواع الدساتي المكنة والتي يمكن تصورها ، ولم يرضهم هذا ، فكانوا الوحيدين بين شعوب العصر القديم الذين نجحوا في وضع قواعد للفلسفة السياسية .

موضع معروف من محاورة تيتاتوس يرسم لنا صورة الفيلسوف الذي يجهل « أي طريق يؤدي الى الساحة الشعبية ، وفي أى مكان توجد دار العدالة أو قاعة المحلس أو قاعات المداولات العامة الأخرى في المدنية . إن القوائين والقرارات ومناقشتها وصاغتها فى أحكام ليس لها فى نفسه أثر ولا صدى . وان تآمر الجمعيات السياسية ضد هجمات الحكام ، وهذه الاجتماعات والمآدب وحفلات اللهو التي تلعب فيها النافخات في المزمار ، انه لا يتصور ولا فى الحلم أن يشارك فيها . ان ما يحدث فى المدينة من خير أو شر ، ان الفساد الذي خلفه له أجداده ، رجالا أم نساء (١) ، لا يشك فيه الفيلسوف أكثر من شكه في عدد الزقاق التي تملأ البحر ، كما يقول المثل . أما أنه يحهل كل هذا ، فهو نفسه لا يعرف ، لأنه اذا كان يتجنبه ويعف عنه فليس ذلك غرورا منه: وانما لأن جسده وحده قد حل في المدينة واستقر . أما فكره النبي لا برى في كل هذا الا تفها وهياء لا يلتفت اليهما ، فانه يحلق في كل مكان ، كما يقول « بيندار » ، (يسبر أغوار الأرض) ، ويقيس أبعادها الى حدود الفلك ، ويتتبع مدار النجوم ، ويختبر طبيعة كل حقيقة في جزئياتها ومجموعها ، دون أن يدع نفسه يهبط الى ما هو قريب منه مباشرة » ^(٢) .

⁽١) هذه ولا شك اشارة الى بركليس .

 ⁽۲) انها الصورة الكلاسيكية للفيلسوف صورة طاليس الذي يرصد النجوم ويسقط في البئر .

الفيلسوف غريب عن المدينة ، عن كل مدينة أرضية ، انه مواطن فى مملكة العقل ، مواطن فى الكون : هذا ، كما قلنا ، حل ممكن . ولعله أيضا الحل الوحيد الممكن ، اذا اعترفنا مع هيرودوتس أن المدينة الانسانية فاسدة وظالمة « بطبيعتها » وأنها فى كل صورها التى تبدو لنا فيها ، موناركية أو أرستقراطية أو ديموقراطية ، لا تخفى الا حقيقة واحدة فقط هى حقيقة القوة الجائرة . وليس هذا فى جميع الأحوال حلا كاملا ، لأن الحياة الانسانية ، الحافلة الكاملة — وأفلاطون مقتنع بهذا الحياة الانسانية ، الحافلة الكاملة . وأفلاطون مقتنع بهذا المدينة دون أن يناله شىء ، وكذلك الحيوان . اما الانسان فلا يمكنه ذلك حتى لو كان فيلسوفا (۱) .

أليس هذا من جهة أخرى ، هو درس سقراط الذى لم يشأ أبدا أن ينفصل عن المدينة — عن مدينته — أو يعصى قانونها ، حتى ذلك القانون الجائر الذى أدانه ، أو يهرب منها ليفلت من العقاب ? .

⁽۱) في المدينة الكاملة وحدها يمكن للفيلسوف أن يصبح ما يجب أن يكون ، أى حكيما ، ولكنه ما دام يعيش في مدينهة ناقصة أى في مدننا الانسانية ، فأنه أن يصبح أبدا الا فيلسوفا أى أنسانا ينشد الحكمة دون أن يحصل عليها أبدا أو يمتلك زمامها تماما .

ومرة أخرى ، ما العمل اذن اذا لم يستطع الانسان لا الحياة فى المدينة ولا أن يعزل نفسه منها إليس هناك سوى وسيلة واحدة للخروج من هذا المأزق: يجب اصلاح المدينة . وسيكون فى هذا خير للمدينة ذاتها بقدر ما هو خير للفيلسوف . لأن المدينة التى تدين رجلا مثل سقراط انما هى مدينة فاسدة مريضة . انها أدانته لأنها ، وهى الظالمة ، لا يمكنها أن تحتمل وجود العدالة فى صدره ، ولأنها جاهلة ، فلا يمكنها أن تطيق بين جدرانها رجلا يمتلك المعرفة ، ويظهر لها ، هى نفسها ، جهلها وظلمها .

ولكن منذا الذي يستطيع اصلاح المدينة الظالمة والجاهلة - ظالمة لأنها جاهلة — اذا لم يكن هو ذلك الذي « يعلم » . وبعبارة أخرى ، الفيلسوف ? ولكن المعرفة لا تكفى — ومثل سقراط دليل على ذلك — بل يجب أن يضاف اليها السلطان .

واذن فحل المشكلة التى أثارها موت سقراط بسيط جدا ، ولو أنه ، حسب رأى أفلاطون نفسه ، جد محير . فليس للفيلسوف مكان فى المدينة اذا هو لم يكن فى مركز الرياسة منها . أو كما يقول أفلاطون نفسه ، لكى يصبح من الممكن أن نحيا حياة انسانية جديرة بالحياة ، يجب أن يصبح الفلاسفة ملوكا ، أو سوهو ما يؤدى الى نفس الشىء تقريبا — أن يصبح الملوك فلاسفة .

السلطة للماوك الفلاسفة ... ولكن أولا ، هل حقيقة فكرة أفلاطون هذه فكرة متناقضة وغريبة ? أليس بالعكس من الطبيعي ، أو على الأقل من المعقول ، أن نعهد بالسلطة الى ذلك الذي يعرف كيف يميز بين الخير والشر ، الحق والباطل ، بين الحقيقي والمظهر الكاذب ? - الى ذلك الذي يعرف أمن الخير بناء ترسانات وانزال السفن الى البحر أم ليس ذلك من الخير ، لا الذي يجهل كل هــذا ، الى الفيلسوف بدلا من القائد أو المستغل أو المهرج الشعبي "اليس من المعقول أن ندعه أيضا - وهذا مهم جدا - ينظم تربيعة الشباب ، وانتخاب وتكوين الصمفوة ، واختيار وتدريب قادة المدينة في المستقبل ، بدلا من أن ندع كل هذا يتم كيفما اتفق ، بغير خطة وبغير منهج وبغير مبادىء ? هل حق المعرفة في ممارسة سلطتها في تدبير الأمور أقل من حق الشجاعة والثروة والموهبة الخطابية ? أو هي ، ببساطة ، أقل من حق المولد والعرف ? في الحقيقة ، ان ما هو محير ليس فكرة أفلاطون ، بل هو انها تبدو لنا كذلك . ان الفكرة القائلة بأن الفيلسوف ينبغى أن يكون رئيسا أو ملكا للمدينة تشكل أساس محاورة « الجمهورية » . وهنا أيضا يظهر هذا المصطلح لأول مرة . ولكن من الواضح أنه منذ وقت طويل ، لعله منذ موت سقراط ، وهذا المفهوم بكو "ن حزءا سكملا للتفكير الأفلاطوني. فمن هو في الواقع رجل الدولة الحق

هذا ، الذي لديه العلم السياسي ، وبالتالي القادر على تلقينه ونقله الى خلفائه ، والذي لمحنا صورته في محاورة سينون ، اذا لم يكن هو الملك الفيلسوف ، أو هو « السياسي » الذي تحدثنا عنه المحاورة التي تحمل هذا الاسم ? وما هو هذا العلم « الملكي » اذا لم يكن هو علم الخير والشر ، علم ما هو عدل وما هو ظلم ، أي الفلسفة ? .

ومنذ محاورة مينون ، وعلى الأخص منذ محاورة جورجياس ، وردا على هجوم كاليكلس الذى انتهى بالفلسفة الى أنها عنصر للثقافة ، وقضى بأن يتجنب الفيلسوف كل الأعمال السياسية التى هو فى حقيقت عير كفء لها ، راح أفلاطون يصدر حكما جذريا على جميع السياسيين الأثينيين ويقابل بينهم وبين سقراط (السياسي الوحيد الجدير بهذا الاسم .

والواقع أننا نمتدح بركليس لأنه ارتفع بقوة أثينا الى الذروة ، ولأنه ملأ خزائنها بالأموال وأحواضها بالسفن . ولكن أكان كل هذا من أجل خير المدينة أم شرها ? وهل ترك أثينا أسعد حالا ، وهل تركها على الأخص أفضل شأنا مما وجدها عليه ? هذا هـو السؤال ، والاجابة عليه لا تدع مجالا للشك .

* * *

اذا كان من السهل نسبيا أن نرى أنه من الواجب اصلاح المدينة ، وأنه لزاما على الفيلسوف كذلك أن يقوم بهــــذا ،

فلا يفوتنا أنه من العسير جدا أن نحقق هذا الغرض (١) . ولعل أفلاطون اعتقد في شبابه امكان القيام فورا بعمل سياسي مباشر وسريع . ولكن للأسف ، كان عليه أن « يغير النغمة » . فلقد استفحل الشر واستشرى الفساد . ان الانسان لا يستطيع أن يفعل شيئًا مع أناس تمت صياغتهم من قبل ، وأفسدتهم المدينة الظالمة والتعليم الذي تلقوه (٢) . انما كان من الواجب البدء قبل ذلك بكثير . ان اصلاح المدينة - ومن المفهوم أنه اصلاح سياسي وأخلاقي لأن الأخلاق عند أفلاطون لا تنفصل عن السياسة — يفترض ويقتضى أولا اصلاح التعليم . فقبل اصلاح المدينة ينبغى البيدء باصلاح مواطنيها المستقبلين ، وعلى الأخص قادتها في المستقبل. ولكن لامكان ذلك ، يجب قبل كل شيء اثبات أو توضيح – أن التكوين الفلسفي يفضل كل تكوين آخر وأن الفيلسوف هو الذي يناط به واجب تعليم الشباب وهو صاحب الحق في تعليمهم ، وهو الذي يكون الصفوة ويربيهم . وهــذا هو ما عنیت به — بجانب أمور أخــری كثیرة —

محاورات أفلاطون السقراطية.

⁽١) يمكن القول ان هنا يكمن الاشكال: فلاصلاح المدينة يجب أن يكون الفلاسفة مزودين بالسلطة والقوة ، وهو ما لا يمكن تحقيقه أبدا في المدينة غير المستصلحة ،

⁽٢) أنظر الخطاب السابع .

ولنقرأ مثلا «أوطفرون» ، أو «لاخس» ، أو «خرمىدس». فمحاورة أوطيفرون تقدم لنا كاهنا يعد مثلا على التقوى ، تلك التقوى تحمله لا بتردد في اقامة دعوى خطيرة ضد أبيه مدينا الله مأنه ترك عدا قاتلا يموت في حظيرة المعبد حيث ألقى له بعــد أن اعتقله وكيله بالأغلال ، ومن أجل ذلك متهما أنضــا تدنس المقبر المقدس للاله الذي بعده أوطيفرون . ولكن أوطنه ون لا يعرف كيف يحب سقراط على سؤاله ، وهو سؤال طسعي في جملته ، عما اذا كان تسليمه لأبيب هكذا ، أو حتى اتهامه له ، عملا من أعمال العقوق والكفران . وذلك لأنه ، كما يبدو -- للقارىء على الأقل ان لم يكن له هو نفسه -- يجهل تماما طبيعة التقوى أو بالأحرى ماهية التقوى . فالتقوى كما يقول ، ما ترضى عنه الآلهة . ولكن ما هذا الذي ترضى عنه الآلهة ? وفي حالة وجود تضارب بين الواجبات ، ما الذي يجب علينا أن نختاره ? -- ان أوطيفرون لا يعلم شيئًا عن ذلك . وهو لم يتعرض أبدا لهذه المشكلة . ان سؤال سقراط : هل العمل الصاليح ترض عنه الآلهة لأنه عمل صالح ، أو على العكس ، هل هو صالح لأن الآلهة ترضى عنه ? - سؤال سقراط هذا يوقعه في حيرة واضطراب (١) . والحق أنه يفهمه بمشقة . فلكي نكون أتقياء بررة (١) طالما شغل هذا الموضوع علوم الدين في القرون الوسطى وحيرها بقدر ما حير اوطيفرون .

^{1.7}

علينا أداء ما تطلبه الآلهة وهو قبل كل شيء «تقديم القرابين والقيام الشعائر التي يتطلبها الدين » .

ومن الواضح جدا أن أوطيفرون التقى ليس لديه أية فكرة
ب بمعناها الحرف — عن التقوى ، أو اذا شئت ، فان فهمه للتقوى
فهم فارغ تماما وعلى الاطلاق ، وليس له أى مضمون ايجابى ،
وهذا راجع لسبب بسيط وخطير ، وهو أنه يشارك الرجل العامى
فى فكرته المتغيرة التي يكونها عن الآلهة . فأوطيفرون من أنصار
القديم المؤمن به والمتعصب له : فهو يؤمن بالأساطير ، ويؤمن
بكل ما يرويه لنا الشعراء . انه يرى الدين فى صورة أخذ
وعطاء .

ويدرك القارىء: أن أتوطيفرون يجهل كل شيء عن الدين الحق الأنه يجهل — أن الله هو الحق العدل والحق .

* * *

وتقدم لنا محاورة لاخيس القائدين الأثينيين المشهوزين لاخيس ونيقياس ، وتعرض علينا آراءهما فى ذلك الموضوع الحيوى عن التعليم الذي يعطى للأطفال (١). ومن الطبيعي جدا

⁽١) مما يلفت النظر الى التهكم اللاذع فى هذه المحاورة هـو اختيار المتناظرين ، ليسيماخوس ابن أريستيدس العادل ، وميلسياس بن ثوكسيديد منافس بركليس ،

أن نرى القواد العسكريين يفضلون حياة الجندى على ما عداها ، وأن يبالغوا في اطراء التعليم العسكري قبل كل تعليم . ومن الطبيعي جدا أيضا أن نراهم أعداء للتعليم الحديث ولكل تجديد ... حتى التجديدات العسكرية التي تقرع آذانهم ... ان مثلهم الأعلى بالطبع مثل تقليدي بحت : التدزيب العسكري للعصر السالف المجيد الذي خلق محاربين « صالحين » قديرين على القتال بشيجاعة ، وعلى منازلة الأعداء . فالقواد ، للأسف ، لا يعلمون ما الذي يصنع « صلاح » الجندي ، كما أنهم لا يعلمون ما الذي يصنع شجاعته : انهم لم يفكروا في هذا أبدا . وهم لا يفهمون - مع أن سقراط طالما شرح لهم ذلك - أن الشجاعة (نامهون) صفة أخلاقية وأنها تفترض — لتكون واعية - العلم ، أي العلم بالخطر الحقيقي ، بما « ينبغي » أذ نخافه أكثر من أى شيء ، أى العلم بسلم القيم ، العلم بالخير الذي يسمو على الحياة ، الخير الذي نقبل الموت من أجله . انهم لا يرون - ما يراه القارىء - ان الشجاعة الحقيقية ، وهي غير التهور المادي الساذج، تقتضي العلم بالخير في ذاته، وبالتالي تقتضى الفلسفة . ولا ريب أن القارىء / المستمع سيضيف قائلا في سريرته : يا للخسارة أن يكون القواد ، وهم على ما هم عليه من الاخلاص والشجاعة ، أغبياء جذا الشكل : من الخسارة أنهم

ليسوا فلاسفة فلعله مع قليل من الفلسفة لم يكن نيقياس (وهو أذكى الاثنين) ليقود حملة صقلية الى الكارثة .

* * *

وأخيرا ، تقدم لنا محاورة خرميدس العم الشاب لأفلاطون ، اليافع الظريف الذي تزينه جميع لطائف الروح والجسد ، الحكيم المتواضع الذي كملت تربيته وحسن تأديبه . ان خرميدس هو أحد أفراد الصفوة . فهو يمثل « الذروة » التي يمكن أن يصل اليها الانسان من التعليم الأثيني . انه لا ينقصه أي شيء . أي شيء سوى شيء واحسد ، هو : التكوين الفلسفي . وانه لنقص له أهميته الأساسية .

خرميدس حسكيم وفاضل ... ولسكنه يجهل ما الحكمة ، وما الفضيلة . والقارىء الذى قرأ محاورة مينون ، وهو يعرف تاريخ حيساة خرميدس المتأخرة ، يقول لنفسه : هذا ما يوضح الأمر : انها فضيلة عادية غير واعية لا يؤيدها العقل والمعرفة ... انه لمن سوء الطالع أن هذه الطبيعة الحلوة الغنية بكل ما يزينها لم تكن معروفة عند سقراط . فأى رجل خير — وأى سياسى —كان يمكنه أن يصنع منه .

* * *

ان مشكلة التعليم في عصر أفلاطون كانت مشكلة حيوية . فالتعليم التقليدي القديم ، البالغ السذاجة والخشونة — القراءة

والكتابة والرياضة البدنية والموسيقى – الذي يصل الى ذروته في قراءة الشعراء وينتهي في معاهد الشببات الأثيني وبأداء الخدمة العسكرية ، كان من الواضح أن زمانه قد انقضى . انه يناسب احتياجات أثينا ، الجماعة الصغيرة ، نصف الزراعية المتعلقة بآكام أتيكاً . ولكنه لهم يعد يتفق بالمرة مع احتياجات أثينا ، القوة البحرية العظيمة ، قلب الامبراطورية الشاسعة ، والمركز التجارى والمالي للعالم اليوناني ، أثينا التي تمخر أساطيلها البحار حتى أسبانيا وحتى شبه جزيرة القرم . ولكن التعليم الحديث ، هذا الذي يقدمه السوفسطائي أو معلم الخطابة ، ليس بأفضل من ذاك . أو هو بالأصح ، على الأقل من وجهة نظر أفلاطون ، أقل منه . لأنه اذا كان الأول يخلق أفرادا خشنين غلاظا ، غير مثقفين -- نبلاء ريفيين - فانه في تفس الوقت يخلق أفرادا شرفاء . على حين أن التعليم الثاني ، تعليم السوفسطائيين فانه في الوقت الذى يعطى مريديهم تعليما رفيعا ممتازا فهو يخلق منهم وصوليين لامعين على غير خلق .

الواقع أن النقد السوضطائى قد زعزع بل وهدم المعانى القديمة التقليدية للأخلاق الكهنوتية من أساسها . هدمها دون أن يقيم شيئا مكانها ، أو هو ، أسوأ من ذلك ، قد وضع مكان المثل الأعلى القديم للشجاعة وللشرف وللبذل من أجل المدينة ،

مثل المتعة ومثل القوة ... وباختصار ، مثل الطغيان الذي تمثله جيدا شخصية كاليكلاس الغامضة — أفضل بكثير من نيتشه — في محاورة جورجياس (١) .

ونفشي كاليكلاس السر. فبعترف بأنه « الحياء الكاذب » هو فقط الذي يجعل السوفسطائيين يتكلمون عن العدالة والفضلة « لكي يتلاءموا مع ما درج عليه » العامة ، لأنهم سيبؤون بسخط الناس ان هم فعلوا غير ذلك . ولكن هناك في الحقيقة ازدواجا في معانى الألفاظ: فالعادل حسب القانون والعرف (vouos) والعادل والخبير حسب الطبيعة (عَلَمُهُ) لا يشتركان في للطبيعة ؛ وهي وحدها التي يتبعها السوفسطائي ، العادل والخسِّ هو القوى المنتصر في الصراع من أجل الحياة ، ذلك الصراع الذي هــو قانون كل وجود ، هو -- باســتعمال الألفاظ التي يستعملها العامة -- ارتكاب الظلم وليس تحمله ، هو السيادة ، وهو السيطرة . افسيحوا الطريق للأقوياء ! هيكذا نيادي كالبكلاس: « الخير والعادل ، حسب الطبيعة ؛ هو عكس

⁽۱) نحن للأسف لا نعلم شيئًا عن كاليكلاس . كما أننا لا نعر ف ما أذا كان شخصية واقعية أو (وهو الأكثر احتمالا) شخصية خلقتها عبقرية افلاطون مناقضة لشخصية سقراط ، أو أنهسا أذا شئنا هي صورة افلاطون نفسه أو ما كان سيؤول اليه حال افلاطون بغير سقراط .

الحكمة تماما التي يتحدث عنها سقراط . هو أن يصون المرء في نفسه أقوى الانفعالات ولا يقمعها ، وأن يشبع بشجاعته وذكائه هذه الانفعالات مهما بلغت من شدة ، بأن يغدق عليها بما تشتهي » (١) .

« ولكن كل هذا ليس فى طاقة الرجل العامى . ولذلك فان العامة تذم أولئك الذين يخجلها عجزها عن محاكاتهم بأمل أن تخفى بهذا ضعفها هى ، فتعلن أن الافراط أمر فاضح ، وتبذل كل همها فى استعباد أولئك الذين حبتهم الطبيعة بما لم تحبها به . ولعجزها هى عن الحصول لانفعالاتها على اشباع كامل فانها تشيد بالعفة والعدالة بسبب جبنها . وفى الواقع ، اذا ولد انسان ابنا لملك أو هو آنس فى نفسه القدرة اللازمة للاستيلاء على حكم أو سيادة أو سلطة عليا ، فأى شىء فى الحقيقة يمكن أن يكون أشد خزيا وأشد تعسل لمثل هذا الرجل من حكمة القناعة والاعتدال ? اذا أمكن للانسان أن يتمتع بكل الخيرات دون أن يعوقه عنها أحد ، فهل يخضع وهو سيد نفسه لقانون العامة وتقولاتها وملامتها ? وكيف لا يكون هذا الانسان شقيا ، من الناحية الأخلاقية وحسب العدالة والعفة ، عندما لا يستطيع من الناحية الأخلاقية وحسب العدالة والعفة ، عندما لا يستطيع

⁽١) حياة عنيفة ، « حياة خطيرة » ، هذا هو المثل الأعلى الكاليكلاس .

أن يهب أصدقاءه أكثر مما يهب أعداءه فى مدينته التى سيكون حاكما لها ? .

« ها هى ذى الحقيقة يا سقراط التى تزعم أنك تنشدها : ان الحياة السهلة والافراط والانفعال عندما تكون مرغوبة تساوى الفضيلة والسعادة : أما ما عداها ، كل تلك الخيالات والأوهام التى ترتكز على المتعارفات الانسانية المتعارضة مع الطبيعة ، فليست سوى سخف وهباء » .

ولسنا فى حاجة الى الحاح فى القول: فمن اليسير أن ندرك أن الدعاية لأخلاق « البطولة » هذه صادفت من النجاح فى أثينا فى نهاية القرن الخامس مثلما صادفت فى أوربا فى نهاية القرن التاسع عشر: انه لمن النفاق أن يوضع فى مكانة كائن سام ، « حاكم » أو « بطل » أو « ابن ملك » .

والحق أن السوفسطائيين ليسوا وحدهم ، ولا هم أيضا المسئولون الأصليون عن هذا التدهور فى القيم القديمة . فان حرب البلوبونيز التى خربت اليونان ودمرتها ، المحرب التى أوقعت بين القوة البحرية للديموقراطيسة الأثينية والقوة الحربية للأوليغاركية الاسبرطية ، الحرب الأيديولوجية الاجتماعية ، بقدر ما هى حرب أهلية ، قد لعبت دورها المشئوم فى هذا الأمر ، فان اليونان ، وقد فتكت بها الحرب ، وصدعتها الثورات التى

صاحبتها وأعقبتها ، كانت قد نضجت وأضحت لقمة سائغة لعهد الاستبداد .

وواضح أن أفلاطون يفضل على لا أخلاقية زمنه ، أخلاق الماضى التقليدية الأرستقراطية ، أخلاق البر والشجاعة والولاء للمدينة ، التى سبق أن تحدثنا عنها . ولكن ينبغى أن لا نخطىء الفهم . فلا ينبغى أن تتصور — كما فعل البعض أحيانا — أن أفلاطون كان رجعيا عنيدا . فان أحدا لم يلح أكثر منه فى أن الخلاص ليس — ولا يمكن أن يكون — فى الرجوع الى الوراء . وأن أحدا لم يشتد أكثر منه فى ادانة التربية القديمة . وما من أحد ؛ باختصار ، قد سو ع موقف السوفسطائى أكثر منه .

والواقع أنه اذا كان التعليم السوفسطائي لا يساوى شيئا . واذا كان مشئوما لأنه رسم للشباب مثلا أعلى كاذبا للحياة ، فأن التعليم القديم كذلك لا يساوى كثيرا لأنه لم يستطع الدفاع عن مثله الأعلى ولأن القيم التي غرسها وثبتها فى العقول على الرغم منه لم ثكن مدركة ولا « مؤيدة بالاستدلال العقلى » . ذلك لأن مثله ، مثل أنيتوس مثلا ، كان بالمثل زائفا ، أو هو على الأقل مثل مشوب : فالرجل العامى ، والمناصر للماضى الغابر السعيد ، (١) كانا فى حقيقة الأمر على وفاق مع السوفسطائى . انهما يتوقفان

⁽١) انظر صفحة ٢٨ وما بعدها .

فقط فى منتصف الطريق ، ولهذا السبب نفسه لم تقو المفاهيم التقليدية على مقاومة النقد السلبى للسوفسطائى ، ولا أيضا على النقد الايجابي لسقراط .

ان نقد السوفسطائيين - أبغض الناس عند أفلاطون - يشغل نصف مؤلفاته . فالسوفسطائى فى رأيه هو الرجل الذى يعلم فن - وأخلاق - النجاح والمتعة وتأكيد الذات . الذى ينكر المعانى ، المتينة فى أعماقها ، للحقيقة والخير الموضوعيين . فالتعليم السوفسطائى يكو ن الخطيب الشعبى ، الصورة الزائفة للسياسى الحقيقى ، أى الشخص القادر على قيادة الجماهير بحجج لا تقوم على المعرفة - وكيف يعرفها ? انه لا يعرف شيئا ، وهو يسخر من المعرفة ويمارى فى وجودها - وانما تقوم على ظاهر الأمور وعلى الانفعال . فالخطيب الشعبى - محترف السياسة - هو رجل الأوهام التى تعارض الواقع ، رجل الأكاذيب التى تقابل الحقيقة .

فالسوفسطائى هو الصورة الزائفة للفيلسوف الحق ، كما أن الطاغية هو الصورة الزائفة لرئيس الدولة الحقيقى . وزيادة على ذلك : فالاستبداد والسوفسطائية متضامنان كتضامن الفلسفة وحكم العدالة في المدينة .

ويبدو أتنا لن نفهم شيئًا من موقف أفلاطون السياسي اذا نحن

لم نره وهو يترقب فى الأفق ، وفى خفاء الغد ، الشبح البغيض للاستبداد . بل اننا ولا شك سنسىء فهم موقفه « الفلسفى » اذا نحن لم نأخذ فى اعتبارنا حقيقة أن الاستبداد والسوفسطائية فى نظره متضامنان : وأن السوفسطائي هدو الذي يمهد الطريق للاستبداد (١) .

وَلَكُن هذا التضامن لم يؤكد فى أى جزء من مؤلفات أفلاطون (ولا حتى فى محاورة جورجياس) بمثل هذه القوة التى نراها فى محساورة « الجمهورية » ، فى حسديث السوفسطائى « تراسيماخوس » (٢) الذى يعرض بكل ما نود من وضوح ، التعارض بين مذهب سقراط والسوفسطائية . فان تراسيماخوس الذى شهد مناقشة سقراط التمهيدية لمعنى العدالة وقيمتها مع كيفالس الثرى الغريب عن أثينا والذى وفد اليها واستوطن بها ، ولوقت وابنه بوليمارخس (٣) ، قد حصل على قدر كاف — ولوقت

⁽۱) ان السوفسطائيين هم دائما الذين يعلمون أخلاق الظفر بأى ثمن والمتعة اللامحدودة وانطلاق الذات ، أو الأخلاق المضادة لها .

 ⁽۲) تراسيماخوس الذي يقدمه لنا أفلاطون كخصم لسقراط في
 محاورة الجمهورية هو شخصية واقعية .

⁽٣) فى هذه المناقشة التى تشكل مقدمة الجمهورية ، وهى مقدمة لها اهميتها القصوى فى ذاتها ، ولكن تحليلها سيذهب بنا بعيدا ، يقدم لنا كيفالس مفهوما « بورجوازيا » للمدالة يدافععنه

طويل - من هذه المناقشة الأكاديمية التي يتبارى فيها المتجادلان بأسلحة مثلمة ويتبادلان الاعتراضات برفق (۱) . فيرى ثراسيماخوس أن الأمر يحتاج الى جدية بل والى أمانة . لأنه يعلم جيدا الى أين يريد سقراط أن يذهب : الى التطابق النهائي بين العدالة ، كأى فضيلة أخرى ، وبين « الصلاح » أى الحكمة وسلامة النفس . وهو يعلم أكثر من ذلك أن طريقته فى التحليل الجدلى تبغضه فى آرائه ومذاهبه العقلية والأخلاقية التي تبدو له تافهة . العدالة والفضيلة ... مجرد ألفاظ ، وألفاظ مضللة ككل هذه الأمور . ففى الحياة الواقعية انما يوجد أقوياء وضعفاء ، مادة وعبيد ، أولئك الذين يحكمون ، وأولئك الذين يتحكمون . هذه هى الحقيقة ، وكل ما عداها لغو باطل . وهو يقترح كذلك الهاء هذه المناقشة المائعة بأن تحد العدالة بحد يختلف تماما عن كل ما سبق أن اقترحه سقراط .

فما هو اذن هذا الحد الذي ينبئنا به ثراسيماخوس بمثل

⁼ ابنه بولیمارخس: أن یرد لکل ذی حق حقه بغیر نکران ، ولا واجب علیه لاحد: لا مال للناس ولا ذبائح للآلهة ، أن کیفالس رجل عادل حسب المفهوم العامی ، قبل الفلسفی ، للفظ . وهو مفهوم یکشف سقراط عن بطلانه بسهولة .

⁽۱) يعامل سقراط كيفالس بكثير من الاجلال . انه رجل فاضل وليس خطؤه أنه لا يفهم شيئا عن الفلسفة .

هذه الضجة ? انه فى غاية البساطة : فالعدالة ، كما يقول لنا ، هى مزية الأقوى .

* * *

ان موقف ثراسيماخوس ، كما نرى ، قريب كل القرب من موقف كاليكلس (دون آن يكون مطابقا له) وينطوى على مذهب فى الأخلاق والمجتمع والدولة ، كان له على الرغم من مرور أكثر من ثمانية قرون ، بعض الدوى فى القرن السابق بل وفى هذا القرن . فالمذهب الذى يقدمه لنا السوفسطائى يقوم على اعتبار أن الدولة ليست سوى استبداد منظم ، ومنظم بالطبع لنقع المستبد يعززه بقوته وبأسه . وأن القانون ، وبالتالى العدالة والأخلاق ، ليست سوى اصطلاحات متعارف عليها لعلاقات واقعية من السيطرة والعبودية داخل المدينة .

ويقول ثراسيماخوس: « ألا تعرف اذن أن من المدن ، مدنا استبدادية وأخرى ديمقراطية وثالثة أرستوقراطية ? » — اختلافات في التركيب قد تبدو جوهرية ولكنها في الواقع ليست كذلك بالمرة لأنها تخفى وضعا أساسيا واحدا بعينه هو أن « العنصر الأقوى في كل مدينة هو الذي يحكم » . — « ولكن ، كل حكومة تسن القوانين لنفعها الخاص: فتضع الحكومة الديموقراطية قوانين ديموقراطية ، والاستبدادية ، قوانين استبدادية ، وبالمثل

يفعل غيرها . وما فيه مصلحتها الخاصة من القوانين التي تضعها تعلن أنه عادل للمحكومين ، ومن خالفها عاقبته على أنه خارق للقانون ومجرم في حق العدالة . فهاك اذن يا عزيزى ما أؤكده : في كل المدن ، العادل هو تفس الشيء : النافع للحكومة القائمة . ولأن هذه هي الأقوى ، فيمكن لكل من يحسن الاستدلال أن يستنتج من هذا أن العادل في كل مكان شيء واحد : هو النافع للأقوى » . وتتيجة لهذا يتضح تماما أن الظلم (بالمعنى الدارج للفظ) يفضل بكثير العدالة ، وأن الاستبداد هو المثل الأسمى للعياة (١) .

⁽۱) ان مذهب ثراسيماخوس اللااخلاقى ، أو اذا شسئنا ، العدمى ، وهو قريب بعض الشيء من المذهب الذي يدافع عنه بولوس في محاورة جورجياس – أكثر اصالة بكثير من أخلاق السادة التي يطريها كاليكلس ، قبينما نرى هذا يؤكد (حق) الفرد القوى في الانطلاق وفي السيطرة ، ذلك الحق القائم في رأبه على تقدير مثل هذه الفردية « كأسمى » و « اصلح » طبقا لتدرج القيم القائم في «طبيعة الأشياء» والذي يعارض تدرج القيم الاجتماعية الذي افسده حقد الضعفاء (الأقل صلاحية) ، نجد أن ثراسيماخوس ينكر صراحة كل معنى للقيمسة الذاتية ، « للحق الطبيعى » . فكل معنى للحق في رأبه ليس الا قناعا مزيفا للواقع ، وكاليكلس لم يدهب الى هذا الحد . ففي الطبيعسة صراع دائم بين الاقوياء يلهب الى هذا الحد . ففي الطبيعسة صراع دائم بين الاقوياء صفو فهم ، هم الأقوى ولكن من السخف القول أن الأقوى « حقا صاميا » يقدر ما للأضعف . «الذئاب تأكل الحملان» ، والحملان

والواقع أنه اذا لم تكن الحياة الأصراعا ، فمن الواضح أن الانسان « العادل » — وأولى بنا أن نسميه : ضعيف النفس — سيكون فيها دائما هو الأدنى . واذا كان العنف المنظم هو الذي يشكل ماهية الدولة ، ولم يكن الا نظاما لتعسف الأقوياء ، واستغلالهم للضعفاء ، فمن البين تماما أن الحكم الاستبدادى ، الصورة النهائية « للظلم » هو الذي يحقق أفضل تحقيق كمال الدولة وسعادة الانسان . على الأقل سعادة ذلك الذي يصل الى حكم الاستبداد .

ولا شك أن النفاق الاجتماعي ، وظلم المستضعفين والجمهور وخوفهم ، تتضافر على اتهام عنف القوى ، الذي يسمونه بالضبط « ظلما » . ولكن كل الناس في الحقيقة يعلمون أن « الظلم » أقع من « العدالة » ، وأن كل الناس بالتالي سيصبحون « ظالمين » اذا لم يروعهم الخوف من العقوبة . وهذا ما يستبين

⁼ تدافع عن نفسها ، اذا استطاعت . هـ ذا كل مافي الأمر . فلا هؤلاء ولا أولئك لهم « الحق » لانفسهم .

ولا شك أن الناس يتكلمون عن « الحقوق » : محض نفاق وتمويه ماهر لعلاقات القوة التي يعطونها هم وحدهم معنى هذه الحقوق المزعومة . أن دور السوفسطائي (ولعل ثراسيماخوس يقول أنه دور الفيلسوف) هو أنه يهدم ، بتحليله ونقده ، الأوهام التي يعتنقها النفاق الاجتماعي ، وأن يبصر الانسان بنفسه ، وأن يحرره من « الايديولوجية » .

تماما « اذا نحن انتهينا الى الظلم الأكمل ، الظلم الذي يجلب لمقترفه أقصى درجات السعادة ، ويجلب لمن يرضخون له ولا يرغبون في ارتكابه منتهى الشقاء . هذا الظلم هو الاستبداد الذي يستولى بالخديعة والقوة على أملاك الغير : مقدسة أو مدنسة ، خاصة أو عامة ، لا بالتجزئة ، وانما « بالجملة » . والشخص الذي يؤخذ بأى من هذه الذنوب يعاقب ويلطخ بأسوأ الوصمات : ونحن في الواقع نسمي أولئك الذين يرتكبون هـذه الآثام بالتجزئة ملحدين ، وتجار عبيد ، وناقبي جدران ، ومحتالين ، ولصوصا ، تبعا للظلم الذي يرتكبونه . ولكن عندما يأتي رجل أسعد حظا من مواطنيه ويستولى على أشخاصهم ويسخرهم ، فانه بدلا من أن يحمل اسما من هذه الأسماء المشينة ، يسمى سعيدا محظوظا لا من مواطنيه وحدهم ، بل ومن كل من يعلمون أنه ارتكب المظالم على أقصى مداها . فأولئك الذين يذمون الظلم لا يخشون ارتكابه ، وانما هم يخشون معاناته . واذن فالظلم ، يا سقراط ، اذا مضينا به الى درجة كافية ، أقوى وأكثر حرية وأخلق بالحاكم من العدالة ، وكما قلت منذ البداية ، فالعدالة تقوم على مصلحة الأقوى والظلم مزية وربح لذاته » . ^(۱)

⁽۱) يرى ثراسيماخوس مع العامة (وعدد معين من الفلاسفة ـ أو بالأدق من السوفسطائيين ـ القدامى والمحدثين) أن الكم يفير من الكيف. فالقرصان الذي يفير على البحار ، ولكن في نطاق...

ان موقف ثراسيماخوس الذي يدعو بصراحة وكلبيسة الى الأخلاق « فوق النيتشية » للأنانية واللا أخلاقية المطلقة موقف على قدر لا بأس به من القوة . وفي العرض نفسه الذي يقدمه عنه أفلاطون نشعر بأثر سيحره على نفوس الشباب المضطرمة ، وعلى نفس أخويه أديماتتس وغلوكون اللذين حضرا المناقشة مع بوليمارخس .

وهذا أيضا هو ما يقولانه لنا هما ذاتهما . فلا أحد يؤمن بالعدالة ، هذا ما يقوله لنا باختصار غلوكون الذي يعرض علينا ، كمذهب مألوف ، الرأى السوفسطائي عن العدالة والنفاق الاجتماعي ، ويضع تخطيطا لنظرية — قريبة من نظرية هوبز — عن المجتمع الانساني القائم على تعاقد اجتماعي .

فيبين لنا غلوكون أن الناس في حالتهم الطبيعية يحيون على اشتهاء المتعة غير المحدودة . وأنهم اذن مدفوعون بالطبيعة الى السعى وراء ما فيه نفعهم ، وبالتالى الى ارتكاب الظلم للاضرار بالآخرين ولكن لا ليتحملوه هم أنفسهم . ولكنهم في الواقع ، مرعان ما يلاحظون أن احتمال وقوعه عليهم أكبر بكثير من احتمال ارتكابهم له : فهم لذلك ، وخوفا من عقاب أشد وطأة ،

ي ضيق ، فانه يشنق ولكن الاسكندر الذى يغير على الكرة الأرضية على نطاق واسع ، فانه يؤله ، والامثلة الحديثة والمعاصرة ليست في حاجة الى ذكر .

يعقدون اتفاقا بمقتضاه يرغمون أنفسهم على عدم ارتكاب الظلم (حتى لا يعانون تحمله). ولكن الطبيعة الانسانية لا تتغير مطلقا أو تتحور بمثل هذا الاتفاق: فالناس جميعا فى أغوار أنفسهم يفضلون الظلم على العدالة (١). وهم لا يخشون العقوبة اذا أيقنوا أن فى استطاعتهم أن يكونوا معتدين وهم فى أمان من القصاص. فلو أنهم مثلا امتلكوا خاتم «جيجيس» الذى يجعلهم غير مرئيين فانهم سيسلكون مسلك أشقى الأشقياء.

ولا يعترف أحد بهذا ولا شك ، فما من أحد يرغب فى أن يعد ظالما فى أعين الآخرين: انه لشىء خطير ، وكل الناس يمتدحون ، نفاقا ، العدالة ، بأن يخدعوا ، أو على الأقل بأن يحاولوا أن يخدع بعضهم بعضا ، وأن يسعوا بالتالى الى كسب الفوائد التى تهيؤها لهم الفكرة العامة عن العدالة ، دون أن يرجعوا من أجل ذلك ، بل بالعكس تماما ، عن اقتراف الظلم كلما أتيحت لهم الفرصة . وباختصار اذن ، لا أحد عادل بارادته (٢) . وكل «عادل» انما هو عادل فى العلن وظالم فى الخفاء .

⁽١) وفى ذلك يقول الشاعر العربى: « والظلم من شيم النفوس فان تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم » - المترجم .

⁽٢) نعرف انه عند سقراط ، كما عند افلاطون ما من أحد ، على العكس ، يرتكب الظلم أو يفعل الشر بارادته ، فالظلم دائما وليد الخطأ .

هذا هو اذن ؛ فى رأى غلوكون ، ما يحدث فى العالم . فانه الظالم — الذى لا يظهر هكذا جهرة وانما الذى « يبدو » تفاقا أنه عادل — هو الذى ينال السعادة والتكريم ، بينما العادل ، أى الانسان العادل فى الحقيقة (وليس فى المظهر) فانه يكون هدفا لكل البلايا ، ويعامل كمجرم أثيم ، ويدان فى النهاية ويسام سيوء العذاب (١) . واذن فمن الواضح أن الانسان العاقل سيفضل دائما الظلم على العدالة .

وليس هذا هو كل شيء . اذ يرى أديمنتس وجوب اضافة أنه — وهذا على عكس ما يبدو أن سقراط يعتقده — ليس من أحد يرغب في العدالة لذاتها ، وما من أحد يعدها خيرا . على العكس من ذلك فان كل الناس متفقون على أنها ، وان كانت محمودة بل ونافعة في هذه الدنيا وبالطبع في العالم الآخر ، فهي قاسية ومؤلمة . كما أننا لا نألو جهدا في أن نغرى الأطفال — والرجال — على ممارسة الفضيلة والعدالة ، لا بأن نجعلهم يرون فيهما أمورا تطلب لذاتها ، وانما بأن نعد العادلين والفضلاء بحسن الجزاء ، ونتوعد الظالمين بالعذاب الأليم سواء في هذه الحياة الدنيا أم في الحياة الآخرة . ومن الواضح أن الأفراد الصالحين لا يؤمنون هم أنفسهم بروعة الفضيلة والعدالة ، فهم الصالحين لا يؤمنون هم أنفسهم بروعة الفضيلة والعدالة ، فهم

⁽١) الاشارة واضحة الى ما اصاب سقراط.

يظنون أن الوعد والوعيد ، أى رجاء الخير وخشية الشر فى المستقبل ، هما الوسيلتان الوحيدتان اللتان تجعلان الناس رتضون العدالة .

وينبغى أن نبين هنا ، أن هذا ليس رأى أديمنتس نفسه ، ولا هو برأى غلوكون كذلك : انه الرأى العام ، رأى الأكثرية الغالبة ، اذا لم يكن هو رأى الناس جميعا . فاذا شاء سقراط اذن أن ينال النصر على السوفسطائية وعلى ثراسيماخوس المتكلم باسمها ، فعليه أن يبين أن العدالة خير ومطلوبة لذاتها . ولكى يفعل هذا ، يجب عليه أن يذكر لنا ما العدالة .

* * *

ان ما يدعونا اليه أديمنتس هو أن نحد العدالة ، وكذلك الفضيلة والشجاعة والأمانة ، أن نقيم سلما للقيم ينبغى أن يحدد سلوكنا ، وأن نقرر أو بالأحرى ، أن نبين ماهية الخير والوجود ، فكل هذا يتضمن بعضه بعضا ، وعلى الجملة فان اديمنتس يدفعنا الى اصطناع الفلسفة . ووالله انه لعلى حق . لأنه من الفلسفة وحدها وبالفلسفة وحدها — كما سبق أن رأينا ذلك مرات — يمكن أن تأتى النجاة .

ولكن الفلسفة شيء جدى (بل هي كما سنرى شيء خطير) . انها تقتضى العمل والنظام والجهد . الجهد المتواصل الثابت . انها تفترض وجود طبائع من الصفوة المختارة هي التي تقوم بصياغتها وامتحانها على السواء .

السير في طريق الفلسفة ، والبحث عن طبائع الصفوة ، وتشكيلها . انه ولا شك عمل طويل وشاق ، بل ، وهو ما لا نكاد نعرفه ، وليد الصدفة . ولكن هذا هو الطريق الذي دلنا عليه سقراط . هذا هو العمل الذي أوصانا به وهو يموت . ومن أجل استئناف هذا العمل — مع تحويره واكماله (١) — ، ومن أجل تكوين هذه الصفوة المفكرة المثقفة طبقا لنظام علمي وفلسفي صارم وعنيف ، هذه الصفوة التي ستتمكن يوما من اصلاح وانقاذ المدينة ، من أجل هذا يقرر أفلاطون الشروع في العمل ، وبهذا عقد أفلاطون العزم على أن يعد رجاله وأن ينتظر اللحظة الملائمة للتنفيذ .

ويعتقد ذات يوم أن الوقت قد حان ... فان الأمير « ديون » ابن أخ وصهر ديونسيوس الأول حاكم سراقوصة أثبت أن لديه مواهب وسجايا خارقة ... يجلس ديون على العرش ... يوافق ديون على القيام بالتجربة ... ومن يدرى ? لعلم من المكن أن يتحقق في سراقوصة ما هو أعظم من كل ما ناله الفيثاغوريون في « تارنتم » من نجاح ...

⁽۱) كان سقراط - وهذا خطؤه - يخاطب الشعب ، الناس جميعا ، الجماهي . بينما سيخاطب أفلاطون الصفوة المخاصة . وهذا هو وهو سيحاول أن يكون هذه الصفوة تبعا لنظام علمي . وهذا هو ما أهمله سقراط .

وتنتهى المغامرة السراقوصية نهاية سيئة . فقد ثبت أن الطريق القصيرمسدود . ففى السياسة كما فى العلم لا يوجد طريق ملكى . ولكن أفلاطون لا تشبط له همة ، انه سيسلك الطريق الأطول ، وسيعيد تنظيم رجاله ، وسيقف على أهبة الاستعداد . وسيقوم على مهل ، ان لم يكن بوضع خطة لحركة مباشرة ، فعلى الأقل يعمل نموذج أو رسم مجسم للمدينة الكاملة ، للمدينة العادلة ، مقر الرجل العادل . انه سيقود الحركة القادمة ، وسيتيح لنا على الأخص فهم المدينة الواقعية والحكم عليها ، المدينة الطالمة التي يضطر الفيلسوف الى الحياة فيها والعمل بها الى حين وجود نظام جديد .

انه سيتيح لنا أيضا أن نكو"ن مثلنا الأعلى للانسان ، الانسان العساد العادل الكامل الذي ينبغى أن نقتدى به في الحياة . فسواء تحققت المدينة الكاملة على الأرض أو لم تتحقق ، فانها « توجد » بالتأكيد في السماء — سماء المثل — والفيلسوف منذ الآن أحد مواطنيها .

۲_ الدست الكاملة

فى محاورة « الجمهورية » (١) تعرض علينا صورة كاملة للمدينة العادلة ، وون أن تتعارض مع أقيم مؤلفات أفلاطون (وأطولها أيضا) التى تشتمل على كل شىء : أخلاق ، وسياسة ، وميتافيزيقا ، وهى رسالة فى التربية ، وفلسفة التاريخ ، ودراسة اجتماعية ... (٢) .

ومحاورة « الجمهورية » (بوليتيا ПОЛІТЕІА السياسة) تحميل دائما فى الطبعات وفى المخطوطات التى لدينا اسما فرعيا : « الجمهورية » أو « فى العدالة » . وكان النقاد القدامى ، نقاد العصر الأمبراطورى ، ناشرو مؤلفات أفلاطون الأوائل ، بتساءلون باهتمام : ما هو الموضوع الرئيسى للكتاب ? وما هو المجال

⁽۱) أبطال المحاورة هم : كيفالس ، ثرى أجنبى استوطن أثينا، وابنه ووريثه بوليمارخس ، وصديقه السو فسطأئى ثر اسيماخوس، وأخوا أفلاطون اديمنتس وغلوكون . والجزء التمهيدى للمحاورة ، مناقشة سقراط مع كيفالس وبوليمارخس على درجة فائقة من الرقة والفن .

⁽٢) لن نعرض هنا محاورة الجمهورية ، وانما سنخطط نقط مقدمة لقراءتها .

الأول لبحثه : أهو العدالة أم دستور المدينة ? أكتاب أخــلاق هو أم كتاب سياسة ? .

وهذا في رأينا لغو وكلام فارغ ، بل هو أسوأ من هذا ، انه تناقض منطقى . لأنه يفترض في عرف نقاد العصر الأمبريالي الفصل بين «الأخلاق» و « السياسة » (أي بين السياسة والفلسفة) وهو فصل لا يرتضيه أفلاطون بأي شكل. وهذه الملاحظة تقتضي القول فورا بأن موضوع البحث ليس هو الدولة من حيث هي كذلك : ومهما قيل في هــذا من نقــد ، وعلى الأخص النقــد الألمائي ، فان أفلاطون برىء تماما من عبادة الدولة ، تلك الكارثة التي حلت بالفكر الحديث ، أو على الأقل ببعض الفكر الحديث . أن ما يشغل بال أفلاطون ليس هــو الدولة وانمــا الانسان ، ليس هو المدينة من حيث هي كذلك مل المدينة العادلة ، أى المدينة التي يمكن أن بعش فيها انسان عادل - كسقراط -دون أن يخشى الحكم عليه بالنفي أو بالموت . هذه المدينة العادلة سيشيدها أفلاطون أمام أعيننا ، يشيدها وهو يؤمن بقضية لها أهمية أساسية ، هي الانكار الحذري للفلسفة الاحتماعية السوفسطائية ٤ التي يعارضها سقراط بمفهوم يمكن أن ندعوه -لعدم وجود لفظ أفضل عضويا (١).

⁽۱) لفظ «عضوى » يثير فى الذهن التشابه الاحمق ـ الذى كان شائما فى القرن التاسع عشر ـ بين المجتمع والكائن البيولوجى، وما من شىء من هذا عند افلاطون .

نتقل اذن الى دراسة المدينة . « فلننظر فى نشأتها » . ماذا يعنى هذا ? أنحاول بوساطة علم الآثار والتاريخ الاهتداء الى الأصل الحقيقى للمدن الانسانية ? أبدا . فان أفلاطون شأن كل العقليين ، لا يقيم وزنا للتاريخ ولا للعلم التاريخى (الذى ليس بعلم وانما خرافة) . كما أن النقاد (ومن حسن الحظ أن عددهم يقل شيئا فشيئا) الذين عابوا عليه ، منذ عهد أرسطو ، أنه لا يأخذ فى حسبانه التاريخ وأنه يقدم لنا نظرية غير سليمة

⁽۱) بل ومن الضرورى البدء بدراسة المدينة التى يمكن مقارنتها بالكتابة بحروف كبيرة ، بينما كتبت النفس الانسانية بحسروف صغيرة . فقراءة الأولى ستجعل من الأيسر حل رموز الثانية .

عن الأصل التاريخي للمدينة الانسانية - وهم في هذا محقون بلا جدال - هؤلاء النقاد مخطئون في عدم فهمهم غرض أفلاطون ومنهجه . هذا المنهج هُو المنهج البناء الذي تحاكيه ، بطريقة واعية تماما ؛ مناهيج التحليل الهندسي . ان تكوين المدينة كما يقدمه لنا أفلاطون هو تكوين مثالي ، وبالتالي غير واقعى . ويكاد يكون في بعده عن الواقعية ، على الجملة ، مثل تكوين شكل هندسي ابتداء من العناصر البسيطة (المجردة) التي يتركب منها . فهذا التكوين المثالي لا بذكر لنا كنف بنشأ المثلث والدائرة ، فلا شك في أن أحدا لا يفكر في أن الدائرة انما تولدت في الواقع وفي الحقيقة عن محيط يدور بمحورها . وحين يشرح لنا المهندس تكوين أشكاله ، فانه لا يقص علينا تاريخها ، انه يفعل شيئا آخر ، ويفعل من وجهة نظره شيئا أكثر من ذلك بكثير : انه يتيح لنا « فهم » طبیعتها وماهیتها وترکیبها .اوهذا تماما هو نفس ما يريد أفلاطون أن يفعله : انه يريد ، وهــو يولد المدينة أمام أعيننا ، وهو يشيدها ابتداء من العناصر البسيطة المجردة الانسان - يريد أن يتيح لنا أن ندرك طبيعتها وأن نكتشف مكانة العدالة ودورها في الدولة.

فلنبدأ اذن \ « ان ما يسبب وجود المدينة ، كما يقول سقراط ، هو عجز كل فرد عن أن يكفى نفسه بنفسه ، وشعوره بحاجته الى جملة أشياء » . و نلاحظ جيدا : أن أساس وجود المدينة هو

الحاجة ؛ ثم حقيقة أخرى واقعة وهي التعاون . فليس « الخوف » اذن ، كما تزعم النظرية الهوبزية للتعاقد الاجتماعي التي رسمها لنا غلوكون ، هو الرابطة الاجتماعية الأكثر اصالة والأبعد غورا ؛ بل « التضامن » (١) .

وفي مدينتنا ، حيث « تعدد الحاجات يجمع في مكان واحد عددا كبيرا من الشركاء والأعوان » سنقوم ، لمصلحة المجموع ، بتوزيع العمل فيما بينهم . فلا يزاول جميع أفراد المدينة عملا واحــدا : فقى هـــذا حمق وضر . بل على العكس تماما . فانهم سيتخصصون في نشاطهم وأشغالهم : فيكون بعضهم زراعا ، والبعض رعاة أو صناعا . وسيكون هناك أيضا أفراد يشتغلون بالتجارة : يقومون بالتبادل بين أعضاء المدينة الصغيرة أولا ، ثم بالتبادل مع العالم الخارجي بعد ذلك ، وبذا سيكون هناك ملاحون وبحارة وبنتاءو سفن ..

لقد شيدت مدينتنا الصغيرة . ويمكنها أن تحيى . وكل فرد فى هذه المدينة لديه ما يعمله - وهذا هو أهم مبدأ فى فلسفة أفلاطون الاجتماعية: يبعب على كل فرد أن يعمل شيئا ، أن يعاون بأية وسيلة في حياة المدينة ، وأكثر من ذلك لا يجب أن يعمل أي شيء كيفما اتفق ، بل حسرفته الخاصية पवे द्वागार्क त्ववेराहाए وأن يأكل كل فرد فيها ما يسد رمقه . وهذا ولا شك ليس بالشيء

⁽١) هو « الصداقة » عند أرسطو .

الحسن ... ولكنه عند أفلاطون غير ذى أهمية . فأفلاطون ليس مولعا بالطعام الفاخر . ان صحة الجسم والنفس تهمه أكثر من لذة المذاق .

ان المدينة الصغيرة التي يشيدها سقراط — وهي في جملتها قرية متواضعة في مكان ما من اليونان أو من طراقيا — المدينة الفطرية المسكونة من برابرة صالحين ، لم يكن لها حظ ارضاء غلوكون . فهو يقول : أهذه مدينة انسانية ? أحرى بها أن تكون مدينة للخنازير .

ان حكم غلوكون حكم قاس ، ولعله يصوره أكثر مما يصور مدينتنا التى ، وان كانت بالتأكيد غير كاملة ، الا أنها مع ذلك أغظم فى نواح كثيرة من المدن الواقعية : فهى مدينة « سليمة » خالية من العيوب التى تفسد مدننا (۱) . ولكن سقراط لا يبادر الى الدفاع عنها . وهذا يعنى : أنه ليس بالمرة من أنصار « العودة الى الطبيعة » ، ولا الى « الأيام الخوالى الجميلة » فمدينة للبرابرة بغير حياة روحية لم تكن أبدا المثل الأعلى لأفلاطون .

ولنمضاذن أبعد منهذا . ولنقم بتكبير المدينةوزيادة ثروتها : وسرعان ما يظهر فيها الترف والفنون والفساد . فالمدينة اذا كبرت أضحت غير قادرة على كفاية نفسها بنفسها . فيجب عليها أن توسع (۱) ومع ذلك ، وكما سنرى فيما يلى ، فحين تتسع المدينة وتكثر ثروتها ، فان النقائص والمفاسد ستُدب فيها من تلقاء نفسها .

حدودها ، واذن فعليها أن تعلن الحرب على جيرانها ، وعليها أيضا أن تدافع عن نفسها ضدهم (۱) . ومن هنا تظهر طبقة جديدة ، تلك هي طبقة المحاربين ، اذ لكي نكون أمناء لمبدأ تقسيم العمل الاجتماعي ، وهو مبدأ حق « اتفقنا عليه عندما شيدنا المدينة وبمقتضاه يستحيل على فرد واحد أن يمارس كما ينبغي عدة مهن » ، فاننا سنكل أمر الحسروب الى جيش من الجنسود المحترفين ... (۲) الفنون ، والترف ، والمفاسد ، والحروب ...

ومع ذلك فلننتبه: فمع ظهور المحاربين يظهر فى مدينتنا عنصر جديد تماما وله أهمية أساسية . فالجيش فى الواقع قوة . بل هو « القوة » ، هو عنصر السلطة للمدينة . كما أن المحارب ، تبعا لما سيكون عليه — من الناحية الأخلاقية طبعا — ، اما سيدافع عن المدينة ضد أعدائها ، أو أنه لن ينتظر حتى يهاجمها الآخرون ويخربونها فيستولى هو عليها ويخربها هو نفسه . وبمعنى آخر ، فانه سيصبح فيها الخادم والتابع ، أو السيد الحاكم . ولكى يحسن القيام بدوره يجب عليه فى الواقع أن يكون هذا وذاك .

⁽۱) افلاطون رجل واقعى ، فهو حين يشيد مدينته يدخسل في حسابه الظروف الطبيعية للحياة الانسانية في عصره . (۲) الحيش المحترف حل شيئاً فشيئاً محل الحيش الوطنى في اليونان .

والمـــدافع والحامى للمـــدينة وللمواطن ، يجب أن يكون هـــو « الحارس » عنده و

والحارس هو الجهاز المحرك نفسه للدولة ، انه روحها . فهو الذي يدافع عنها ، وهو أيضا الذي يدير شئونها . ففي المدينة الأفلاطونية — وهو شيء طبيعي في الدولة القديمة — لا يوجد فصل بين السلطات . فأولئك الذين يحكمون والذين يمسكون بزمام السلطة العامة في وقت السلم هم أنفسهم في وقت الحرب(۱). هذا هو الواقع ، وهو أيضا عند أفلاطون اقتضاء منهجي : فوحدة الدولة تتطلب وتقتضي وحدة السلطة ووحدة الحكم .

ولكن فلنعد الى النحارس . ان دوره فى الدولة دور أساسى تماما (٢) ، الى حد أن أفلاطون لا يشغل تقريبا فى جميع الأجزاء

⁽¹⁾ الفصل بين السلطات مفهوم حديث . اما المفهـوم القديم فشيء آخر بألرة : فالسلطة الحاكمة سلطة واحدة ، وأولئك الذين يحكمون في زمن السلم يجب أن يكونوا قديرين على الحكم في زمن الحرب . كما أن عظماء القواد في العصر القديم هم من المدنيين الذين يصنعون الحرب والسلام أيضا . أنما يبدأ التدهور عندما يحدث العكس وسعولي العسكريون على السلطة المدنية .

⁽٢) أفلاطون على حق : فان ما يشكل جهاز الدولة انما هم مستخدموها وموظفوها . ولا قيمة للدولة الا بقيمة موظفيها . و « حراس » المدينة الأفلاطونية يكونون هيئة موظفيها المدنيين والعسكريين وكان أفلاطون هو أول من أدرك دورهم ونظر في ضرورة تشكيلهم في هيئة خاصة ، وفي اعطائهم تعليما وتدريبا

العشرة من الجمهورية الا بموضوع الحارس. ويظهر أن أفلاطون يظن فى الواقع أن الناس ، بوجه عام ، قادرون على أن يدبروا بأنفسهم شئونهم الصغيرة ، وأنه من العبث بل ولعله من السخف القيام بترتيب وتدبير وتنظيم أعمالهم الخصوصية والمنزلية والاقتصادية ، وتعليمهم ممارسة مهنهم . فيكفى أن نرعاهم وأن نرقب أيضا ما يفعلون ، وما يشغلهم من شئونهم الخاصة ، وأن لا يتدخلوا فى شئون الآخرين ، وأن نعنى كذلك بألا يثروا ثراء فاحشا ... لأن الثراء الفاحش يخل بتوازن ووحدة المدينة التي يرمى أفلاطون الى تأمينها قبل كل شيء . فالثروة الضخمة تتضمن عنصر القوة ، فهي لا تعد اذن شأنا خاصا بحتا وانما تصبح من الشئون السياسية .

وفيما عدا هـذا ليس لدينا ، أو ليس لدينا تقريبا (١) ، ما يشـغلنا من أمر المواطنين العـاديين الذين نكل أمر رعايتهم الى « الحراس » . ولكن الأمر يختلف عن هذا فيما يتعلق بهؤلاء الحراس . فان وظيفتهم على وجه الدقة هى أن يهتموا بشئون الآخرين ، وأن يدبروا شئون المدينة ويتولوا أمرها . وهؤلاء يجب اختيارهم بعناية فائقة ، كما يجب الكى نجعلهم قادرين على القيام بعملهم ، أن نعلمهم تعليما خاصا ، نعلمهم مهنتهم كحراس (٢٠ .

^{* * *}

⁽١) ينبغى طبعا الاهتمام بتربيتهم الجسمانية والأخلاقية .

⁽٢) « مهنة » الحارس ليست (فيما عدا الفن الحربى) مهنة متخصصة ، انما تقوم هذه الحرفة على التعليم العام .

لكى نكور (حراسا) سنقوم بعملية اختيار دقيق . اننا سنصطفيهم من الصفوة المختارة — عقليا وأخلاقيا وجسمانيا — من شباب المدينة . وسنغفل أمر التفرقة بين الجنسين . فمع أن المرأة على وجه العموم ، أضعف من الرجل — سواء من الناحية الجسدية أم العقلية — فان هذا الاختلاف عند أفلاطون ، ليس اختلافا فى الكيف ، أو الماهية ، ولا يصل الى حد يبرر لنا ابعادها عن الحياة العامة وعن خدمة المدينة أو عزلها فى عقر دارها للقيام بالأعمال المنزلية الدنيئة . اننا سنهىء للجميع — رجالا ونساء — تربية عامة مدروسة بعناية تامة .

التربية ، وتكوين السباب ... هذا كما نعلم جيدا هو الشغل الشاغل لأفلاطون . وان أكبر جريمة ترتكبها المدن الحالية ، أكبر جريمة ترتكبها أثينا ، هى فى رأيه اغفالها هذا أو على الأقل عدم اهتمامها به وتركه كلية بين أيدى أفراد الشعب . وعلى العكس من ذلك ، فان أكبر فضل لاسبرطة هو أنها تربى أطفالها تربية واحدة للجميع ، تنظمها وتشرف عليها الدولة ويرعاها أعظم حكام المدينة . ولا شك فى أن التربية التى يزاولونها فى اسبرطة بعيدة كل البعد عن أن تكون تربية مثالية — مهما قيل ، فان أفلاطون ليس شديد الحماسة للنظام الاسبرطى ، والمنهج الذى يعده

للتعليم الثانوى والعالى (١) لا يمت بصلة الى التدريب الاسبرطى الخشن الفظ — ولكن المبدأ جيد وسليم . فعلى الدولة أن تسهر على رعاية أبناء المستقبل وعلى الأخص حراس المستقبل ، أولئك الذين سيكون عليهم أن يسهروا على رعايتها .

ولكى تكون الدولة موحدة ، يجب أن يكون التعليم بالمثل موحداً . ولكبي تكون عادلة وفاضلة ، يجب أن تغرس مبادىء الفضيلة والعدالة في نفوس جميع أطفالها ، وأن يكون هذا منذ نعومة أظفارهم ، فلا شيء أخطر من أن نتركهم وحبلهم على غاربهم كما يحدث فى أغلب الأمر . ويوجه أفلاطون نقدا قاسيا للتربية الأثينية التي - كما نعلم جيدا - لا تعمل على عدم طبع الفضيلة في أذهان أطفالها فحسب ، وانسا تعمل أيضا على افسادهم بتعليمهم الكذب والخداع والقسوة . فهم يقصون عليهم منذ نعومة أظفارهم خرافات مضحكة عن آلهة أوليمبوس ، ثم يجعلونهم بعد ذلك يدرسون بل ويحفظون عن ظهر قلب قصائد الشعراء ، مثل هزيود وهوميروس ، التي تعطيهم فكرة لا تليق بالألوهية ، فتصور لهم آلهة تقيم الحروب ، وآلهة تكذب وتغش وتنغمس في الملذات والترف . هــذه هي الأمثلة الطيبــة التي يقدمونها للشــباب! وهل نعجب بعد أن تعلموا قصة أورانوس (١) هذا المنهج الذي يمثل بالطبع منهج الأكاديمية يشغل نصف متحاورة الجمهورية .

وكرونوس ، أو قصة هيرا التى كبلها زوجها بالأغلال النخ الخ .

هل نعجب بعد ذلك اذا هم أعوزهم الاحترام الواجب لآبائهم ،

أو اذا هم ، بعد أن تعلموا مثل هذه الأمثال للظلم والخداع
و « المحسوبية » الوقحة التى يمارسها الآلهة ، فعلوا نفس هذه
الأشياء عندما يشبون عن الطوق ? وكيف نتوقع أن يصبحوا
شجعانا وعلى استعداد لأن يهبوا فى أية لحظة حياتهم من أجل
المدينة ، اذا كانوا هم يصورون لهم دائما فى أبشع الصور خلود
الروح فى الحجيم ، والحالة التعسة التى سيؤول اليها أمر
الأموات ، واذا كانوا هم يضربون لهم الأمثال بالفضلاء من الأبطال

— أمثال هكتور — وقد تملكهم واستولى عليهم الخوف

فالأساس الأول للتربية السليمة اذن هو اصلاح ديني ، وفهم جديد بالغ السمو لله . ولذلك فاننا في المدينة الحديثة التي نحن في سبيل بنائها ، سنقضى على كل الكتب وكل الخرافات التي لا تذكر أن الله خير وأنه عادل ، وأنه « لا يقول الاحقا وصدقا ، ولا يغير أبدا من صورته ، ولا يخدع أبدا ، وأن الكذب أمر بغيض لديه » . ولكن هذا لا يكفى : فالشعراء لا يروون تلك الأمور المزرية عن الآلهة وحدهم ، وانها عن الناس كذلك وعن الأبطال ، ولذا فاننا سنعمل على أن نطهر منها هذه النصوص ، ولن تقع

أنظار أطفالنا الاعلى نماذج للمجد والشاجاعة والشرف والفضيلة (١).

واضح أن كل الآداب اليونانية ستستبعد من مدينة أفلاطون. أو على الأقل لن يتبقى منها ما يستحق الاهتمام ، أى سوى الطبعات التى حذف منها الفحش الفحش العسس و في الأخص على نفس ذلك . فان تأثير الآداب على نفس القارىء ، وبالأخص على نفس الطفل أو الحدث الرقيقة اللينة ، قد يكون تأثيرا عميقا . وبعض الأعمال الأدبية العظيمة قد حثت بكل تأكيد على أفعال مشئومة (٢) . ففي رأى أفلاطون أنه مهما كان الجمال الأدبي للصورة فانه لا يحجب المضمون اللاأخلاقي للشعر . ومن ناهية أخرى ، فقد تغفر الجمهورية للفنانين : ولكنها لا يمكن أن تغفر للمواطنين الفضلاء ، وعلى الأخص للحراس .

فاذا ما انتهينا من وضع أساس التربيسة - بالقصص الأخلاقي - فسيكون علينا أن نعمل على تكوين جسم الطفل

⁽۱) وللجمال كذلك: فالمدينة الأفلاطونية ستكون مدينة جميلة تزينها التماثيل والأعمال الفنية. انها ستكون حسنة البناء. فأفلاطون يعتقد بحق أننا لا يمكن أن نربى شبابا فاضلا وسليما في وسط من القيح ، ولا في مساكن حقيرة .

⁽٢) بعض الأعمال الأدبية التى ليست لها أية قيمة فنية قلا حضت كذلك بلا شك على أعمال أكثر شؤما . من يحصى التأثير الخطير الذى للأقاصيص الصحفية ؟ وللسينما ؟ .

وآخلاقه . وتكوين الجسم والخلق : يعنى الرياضة والموسيقى . ان القارىء الحديث سيتملكه بعض العجب . الرياضة ، لا بأس . ولكن الموسيقى ? ما دخلها فى هذا الشأن ? -- سيقول القارىء الحديث ولا شك ان اللفظ اليونانى -- شعلق بالفنون (ربات لا يعنى « موسيقى » وانما يدل على كل ما يتعلق بالفنون (ربات الفنون) ، العلوم والفنون على السواء ، انه قريب مما كان يسمى فيما سبق « الآداب الرفيعة » ، قريب مما نسميه الآن « الثقافة » وهذا صحيح ، فان « الموسيقى » ليست سوى « الثقافة العامة » و « الرجل الموسيقى » ؛ عبره موريب معا للوسيقى » بيره و « الرجل الموسيقى » ؛ عبره و « الرجل الموسيقى » بيره و « الرجل الموسيقى » بيره و « الرجل الموسيقى » بيره و « الرجل المثقف الأديب .

ومع ذلك فان التعليم الموسيقى بمعناه الدقيق يلعب فى هذه الثقافة العامة دورا على جانب كبير من الأهمية ، والواقع أن الموسيقى بالمعنى الدقيق — عند أفلاطون وغير أفلاطون ، بالنسبة لتكوين النفس تعادل تماما الألعاب الرياضية بالنسبة لتكوين الجسم . فتأثير الموسيقى على النفس لا يبزه فى قوته الا الأدب . من أجل هذا ، لأن النفس أهم من الجسد ، فانها تسيطر عليه ، أو على الأقل ، ينبغى أن تسيطر عليه ، كما أن الموسيقى تلعب ، أو ينبغى أن تلعب ، فى تربية الشباب دورا أكبر بكثير جدا من الرياضة البدنية . كما يخصص أفلاطون مناقشة بكثير جدا من الرياضة البدنية . كما يخصص أفلاطون مناقشة على مشكلة التربية الموسيقية وعن تعيين الأنماط الموسيقية

التى سنقرها فى دولتنا . فواضح أننا لن نقرها جميعا ، وواضح أن الموسيقى التى سيكون لها مكان بالمدينة انما هى فقط الموسيقى التى تعبر عن البساطة والاتساق والرجولة ، وأن الموسيقى العنيف ، وأغانى الغربة والنواح فستستبعد بقسوة .

عجيب جدا ، فى رأينا ، هذا الايمان بالدور البناء للموسيقى . أهو تتيجة للتماثل اللفظى الذى يسمح لنا بالحديث عن « اتساق » الجسم أو اتساق النفس ? أهو شىء غير ذلك ? هذا ممكن ، بل محتمل جدا . ولكن مناقشة هذه المسألة مناقشة كاملة ستذهب بنا بعيدا جدا .

ان الموسيقى والألعاب الرياضية لا يستنفدان بالمرة مضمون التعليم ، أو بمعنى أدق ، التعليم الأولى الذي سنقسمه على أطفال المدينة . فسوف يكون لديهم بالمثل - بل على الأخص - تعليم أدبى جيد (١) ، وتربية أخلاقية ودينية ومدنية . وذلك - أيجب أن نكرر هذا ثانية ? - لأننا بسبيل تكون أبناء المستقبل . كما أننا سنعمل ، بكل الوسائل ، على أن نغرس فى أذهان الأطفال

⁽۱) يظهر أن أفلاطون يظن أنه من الممكن أن يجمع المرء بين اداء الأعمال الأدبية الطيبة والمشاعر الطيبة . وزيادة على ذلك ، ولان الجمال الحقيقى والخير متكافلان أن لم يكونا متماثلين ، فأن الفن العظيم سيكون حتما فأضلا .

منذ الطقولة المبكرة ، ودون أن نغفل شيئا ، لا أحاديث الحاضنة ، ولا اللعب ، ولا قصص الأبطال والآلهة ، مبادىء الأخلاق والدين ، واحترام القوائين ، وبالأخص حب المدينة والولاء لها (١) .

هذا هو التعليم العام أو التربية المستركة . ولكنه يجب أن يكون أكثر من هماذا للصفوة المختارة ، لحراس المستقبل . ولذا فانسا سنعطى هؤلاء ، زيادة على ذلك ، تعليما أعلى ، سنعلمهم « الآداب الرفيعة » والعلوم ، سنعطيهم « تعليما ثانويا » جيدا حتى اذا ما أتموا دراستهم أصبحوا ، رجالا ونساء ، مثقفين جيدا حقيقية ، أى « موسيقيين » .

ولكننا لن نرغمهم على التعلم ، فانسا نعلم جيدا أن العلم بخلاف الفنون الآلية والحرف - لا يمكن أن يعلم من خارج النفس . انه ليس موضوع تدريب أو تمرين . فالعلم ليس من شأن الناس جميعا . ان نفوس الصفوة وحدها ، النفوس التى تتملكها الرغبة فى المعرفة والفهم هى الجديرة باكتساب المعرفة العلمية (٢) .

⁽۱) المدينة التي يتردد أهلها في التضحية بأنفسهم من أجلها هي مدينة لا تقوى على الحياة . أو على الأقل لن يقدر لها البقاء طويلا. (٢) ليس الفرض من التعليم هو حشو اللهن بالمعارف ، وانما هو تكوين النفس بتشغيل العقل، ونتيجة للحرية الممنوحة للتلاميذ يتم لهم جمع المعارف بطريقة يمكن أن يقال أنها تلقائية .

وبانتهاء التعليم الشانوى ، يبدأ الحراس فى التعليم ثم فى الخدمة العسكرية ، أو بمعنى أدق ، فى خدمة الدولة التى تستمر طول حياتهم . وفى سن العشرين يجرى لهم امتحان جديد ، انتخاب دقيق ، يستخلص منهم أفضلهم ، أولئك هم الذين سيختار من بينهم فى النهاية الحراس الحقيقيون ، أعظم حكام ورؤساء و « ملوك » المدينة .

ويجب أن يزود هؤلاء (أو بالضبط يجب على هؤلاء أن يزودوا أنفسهم) بمعارف علمية منتقاه وثابتة ، بتعليم سام رفيع جدا ، يستمر عشر سنوات ويتيح لهم تحصيل معرفة حقيقية وعميقة بالعلم ، أن الغرض من هذه السنوات العشر في الدراسة والبحث لا أن تقدم لحكام المدينة المقبلين معارف نافعة أو مفيدة ، بل أن نجعل منهم علماء ، رجال علم ، — وكما عبر ديكارت بعد ذلك بألفي عام — «أن يغذوا روحهم بالحقيقة » . ثم أن هذه الدراسات لا تنبع منهجا لتعليم فني ، بل لتكوين عقلي (وأخلاقي كذلك) . (١) .

والواقع أن التكوين الأخلاقي ضرورة لحكام المستقبل مثل التكوين العقلي تماما ولا يسعنا اهماله . ولكننا لا نستطيع

⁽۱) التكوين العقلى والتكوين الأخلاقى ليسا فى الحقيقة الا شيئا واحدا . ونحن نعلم جيدا أن افلاطون لا يؤمن بامكان الفصل بين العقل والارادة، فالمعرفة تمتد وتنتهى فى الفعل، والنظر يحكم العمل.

متابعة هذا التكوين فيما بعد بغرس التعاليم الأخلاقية فى أذهانهم . فكما أن التكوين العقلى السامى يكمل فى العمل ، وبالعمل ، الخاص بالعقل الذى يضع — أو يجد — مشاكل يسعى الى حلها ، فيختبر بذلك قدرته على اكتشاف ورؤية الحل ، فاننا بالمثل ، بوضعنا المشاكل ، أى المغريات المتنوعة ، أمام الحراس الشبان ، يمكننا أن ندرب حسهم الخلقى واحساسهم بالواجب ، وأن نختبرهم ونقرر ، باختبارات الاغراء هذه ، ما اذا كانت التربية الأخلاقية والمدنية التى قدمناها لهم قد نجحت فى سبر نفوسهم والانطباع فيها والاتحاد بها .

واذن فانه بعد اجراء سلسلة مزدوجة من الاختبارات والتدريبات ، اختبارات عقلية وأخلاقية ، وبعد عشر سنوات من الانتصار على الاغراء وحل المشاكل العلمية ، تصبح الصفوة المختارة من حكام المستقبل مهيأة فى آخر الأمر لخوض آخر وأخطر اختبار ، هو اختبار الفلسفة . ففى سن الثلاثين يشرعون فى دراسة الجدل . فى سن الثلاثين ؟ - نعم . فان الفلسفة على عكس ما يظن أنصار كاليكلس وكيفالس ، من شأن سن النضوج وليست بالمرة من شأن الشباب - « ان من يمارس هذه الدراسة فى هذه الأيام ، هذا ما يكتبه أفلاطون ، ولسنا فى حاجة الدراسة فى هذه الأيام ، هذا ما يكتبه أفلاطون ، ولسنا فى حاجة الى تغيير ما ورد فى نصه ، هم أحداث لم يجاوزوا سن الطفولة

وبالاضافة الى ذلك ، فان الفلسفة أمر عسير . ولا ينى أفلاطون يقول ويكرر علينا القول بندرة الموهبة الفلسفية وقلة عدد النفوس التى تملك الاستعدادات اللازمة — الذاكرة والذكاء والقدرة على العمل وحب الحق الخ ... — لكى تستطيع أن تولع بها وتجنى ثمارها . ومرة أخرى ، فالفلسفة — وهذا رأى ثابت لأفلاطون — ليست شيئا في متناول الجميع . انها من شأن الصفوة . ولكن حتى هذه الصفوة ، كما يقول ، لا يمكنها ممارسة الدراسة الفلسفية ومزاولة الجدل قبل أن تكون قد حصلت أولا على تعليم علمى متين وبغير أن تكون قد طهرت عقلها أولا على تعليم علمى متين وبغير أن تكون قد طهرت عقلها

أولا بدراسة ومزاولة الرياضيات بأن تغرس فيه عادة التحول عن العالم الحسى المتغير ، وأن يرى من ورائه الوجود الثابت المعترف به من العقل وحده ، أي المثل والموجودات الرياضية . ففي الفلسفة لا بوجد طريق قصير وسبير (١) . كما أن تعليمها للشباب لسي بدون فائدة فحسب وانما هو أمر جد خطير.

ومن المعلوم ، هـكذا يكتب أفلاطون ، ومرة أخـرى دون تغيير في النص ، أن « الشباب الذين تذوقوا الجدل مرة قد أساءوا استعماله واتخذوه لهوا . فهم لا يستخدمونه الا للمعارضة ، ويتمثلون بأولئك الذين يوقعون بهم فى الربك فيربكون هم بدورهم الآخرين . وهم مثل الأجراء الصغيرة ، يجدون لذة فى أن يجـــذبوا ويمزقوا بالاستدلال العقلي كل من يقرب منهم » ، فهم يلهون بأجدر الأمور بالجدية في العالم: المناقشة النقدية للآراء المعترف بها والسعى الجدلى وراء الحقيقة . كما أنهم « بعـــد أن يربكوا عادة معارضيهم أو بعد أن يرتبكوا هم أنفسهم ، سرعان ما يصلون الى عدم الايمان بكل ما آمنوا به من قبل » . ولكن لعجزهم عن أن يستبدلوا بالعقائد البائدة معارف حقيقية ، فانهم يوقعون بأنفسهم في النسبية والشك والسفسطة (٢) ، (١) واذن فوضع تعليم الفلسفة في دائرة الدراسات الثانوية

دليل عند أفلاطون على انكار ماهية الفلسفة ذاتها .

⁽٢) الاستخفاف بالقيم الذي اشتدت وطأته فيما بين الحربين لسى كما نرى ظاهرة حديثة تماما .

ومن أجل هــذا ؛ يضيف أفلاطون بخبث ؛ فاننا « تتيجة لذلك نجدهم ، ومعهم كل الفلسفة ، مذمومين من الرأى العام » .

ونكرر القول ثانية بأن الفلسفة أمر خطير . انها تتطلب الشجاعة والمشابرة والملكات غير العادية . ولذا فان الاختبار بالفلسفة هو الاختبار الفاصل . فأولئك الذين يجتازونه بنجاح ، والذين يبذلون الجهود المضنية الطويلة في سبيل الظفر في النهاية بالحقيقة وبالتأمل أو بالمعرفة الحدسية للوجود وللخير ، سيختار من بينهم ، فيما بعد ، الحكام الحقيقيون أو الملوك الفلاسفة للمدينة الأفلاطونية .

فيما بعد ... اذ أنهم فى الوقت الحالى سيعودون الى مكانتهم فى المجتمع ، ولكى يكتسبوا خبرة بالناس وبالأشياء ، فانهم سيخلمون المدينة لمدة خمسة عشر عاما فى وظائف تابعة « مساعدة » للحكماء « الملوك الفلاسفة » الذين يشكلون المجلس الأعلى . خمسة عشر عاما فى نشاط عملى ، خمسة عشر عاما فى التأمل ، خمسة عشر عاما فى الاختبارات . وفى النهاية عندما يبلغون الخمسين عاما من عمسرهم فان أفضلهم سيصبحون بمجهود جديد قادرين على الوصول الى الهدف المنشود بالأناة واتباع المنهج القويم . « فأولئك » الذين يعمرون الى سن الخمسين ويمتازون فى كل النواحى والموضوعات سواء فى الأعمال الخمسين ويمتازون فى كل النواحى والموضوعات سواء فى الأعمال أم فى العلوم ، يجب أن يدفع بهم الى نهاية الشوط ، وأن

يجبروا على التطلع بنفوسهم ورفع أبصارهم نحو الوجود الذى يهبالنورلكلشىء. فاذا ما رأوا الخير فىذاته ، فانهم سيستخدمونه كانموذج لتدبير شئون المدينة وشئون الناس وشئونهم ، كانموذج لتدبير شئون المدينة وشئون الناس وشئونهم ، كل بدوره والى نهاية حياتهم ، مكرسين النصيب الأكبر من وقتهم للفلسفة ، وليكن اذا ما جاء دورهم ، فانهم يخوضون غيرات السياسة ، ويتسلمون زمام الحكم بالتعاقب ، لا يبتغون منه سوى الخير العام كتكليف لا مفر منه أكثر منه تشريفا لهم . وبعد أله يكو نوا باستمرار مواطنين آخرين على طرازهم ليحلوا مجلهم في حراسة الدولة ، فانهم سيقيمون في جزر السعداء . وستخصص في حراسة الدولة ، فانهم سيقيمون في جزر السعداء . وستخصص لهم المدينة النصب والذبائج العامة بصفتهم أرواحا قدسية اذا أجاز القانون ذلك ، والا فبصفتهم شوسا سعيدة والهية » .

ها نحن نرى فى المدينة الأفلاطونية ، فى هذه المدينة العادلة التى نحن بسبيل اقامة نموذج لها ، أو بالأحرى رسم صورة مجسمة لها ، أن المعرفة وحدها هى التى تبرر مزاولة السلطة ، تبررها وفى نفس الوقت تلزمها . فان الحكماء المدبين لشئون المدينة ، وقد ظفروا فى النهاية ، بعد أن قضوا حياتهم كلها فى العمل والجهد ، بالجزاء الأسمى وهو الكشف عن الخير ، سيفضلون والجهد ، بالجزاء الأسمى وهو الكشف عن الخير ، سيفضلون المتعال بالشئون العامة . ولكنهم يعلمون أنه ليس من حقهم أن يفعلوا ذلك . فهم يعلمون أنهم مدينون للمدينة ، هذه المدينة أن يفعلوا ذلك . فهم يعلمون أنهم مدينون للمدينة ، هذه المدينة

التى بفضلها أصبحوا ما هم عليه ، بأن يحرموا أنفسهم من متع التأمل الصافية ، ومن السعى الصادق وراء المعرفة . وهم يعلمون أنهم مدينون لها بهذه المعرفة ذاتها . وهم يعلمون أن السجين الذي أفلت من الكهف الذي لم يكن يتأمل فيه الا الأشباح ثم ظفر بضوء النهار المنير وبرؤية الحقيقة ، يجب أن لا يحتفظ باكتشافه لنفسه فقط ، فلا يسعه الا أن يعود الى الوراء ، فينزل ثانية الى الكهف ويحمل الى المسجونين الآخرين الأقل حظا منه ، قبسا من النور الذي تأمله .

* * *

ان «حراس» المدينة الأفلاطونية - ونحن الآن أكثر فهما من الأول للسبب الذي من أجله يحملون هذا الاسم: اذ اليهم يوكل أمر حماية المدينة - « الحراس» بالمعنى الحقيقى (۱) ، الملوك الفلاسفة ، مثلهم مثل أتباعهم العسكريين والمدنيين ، ليسوا سوى خدام للمدينة ، وهبوا حياتهم للدفاع عنها والمحافظة على النخير العام . انهم ليسوا شيئا آخر (۲) . وهذا ما يفسر لنا أسلوب الحياة الذي رسمه لهم أفلاطون .

⁽۱) الحارس الكامل παντελής φύλαξ

والحراس يشكلون الجيش الدائم للمدينة ، الجيش الدائم للنظام والخير ، ومن أجل هذا — ككل جيش دائم — فهم يعيشون في حالة تعبئة دائمة ، في مساكن خاصة تقع خارج بيوت المواطنين الآخرين .

وليس لديهم ، أى لا يمكن ولا يجب أن يكون لديهم ، أى اهتمام الا بالمدينة بأكملها ، ولا أى عاطفة الا عاطفة خيرها ، ولا أى حب الاحب المدينة . ومن أجل هذا ليس لهم أسرة ولا ييت ولا أى ملك خاص . وخوفا من أن يحيق بهم الفساد وحب التملك المرذول له سلطان على قلوب البشر (۱) — فان أفلاطون لا يمنعهم عن تملك الذهب والفضة فحسب ، بل من تداولهما أيضا . فالمدينة تتكفل بغذائهم وكسائهم وسلاحهم . أما غير ذلك فأمره مشاع بينهم ، حتى النساء — فبين الحراس ، رجالا كانوا أو نساء ، لا يوجد زواج دائم (۲) — ، وكذلك الأطفال الذين سيربون جبيعا فى دور عامة للحضانة فلا يعرفون آباءهم ولا أمهاتهم ولا اخوتهم ، كيلا يضر هذا التعاطف

⁽۱) الخيرون من الناس عند افلاطون ليسوا هم أبدا أولئك الله يمتلكون الأموال و « الخيرات » بل على العكس ، فان امتلاك الأموال والخيرات لا يتفق وخدمة الخير .

⁽٢) ينبغى أن لا نتصور هذا الشيوع كفوضى جنسية ، فالزواج موجود ، ولكن لمدة قصيرة ،

الجارف الذي يكنه كل منا نحو أسرته وأهله ، بالمحبة والزمالة التي تربط بينهم ، أو يضعف من تعلقهم بالمدينة (١) .

ويلاحظ أديمانتس أنهم على الجملة ، سيصبحون كالمرتزقة المأجورين ... ويوافقه سقراط . ويستمر الشاب فى قوله ، انهم اذ يحيون مثل هذه الحياة التى وصفناها ، لن يكونوا سعداء ... فواضح أن حياة الحراس ، حياة الفقر والكد هذه ، الحياة المجردة من كل ترف ومن كل طموح شخصى تبدو غير جذابة للشبان الذين يلتفون حول سقراط . — ويجيب سقراط ان هذا ممكن . ولكنه غير ذى أهمية فليست سعادة الحراس هى التى سعينا لتحقيقها فى بناء مدينتنا ، وانما هى سعادة المدينة المراس عن أسرها (٢) .

والحراس فى الحقيقة لا يحكمون المدينة . انهم يخدمونها . فان الجزء ، حتى أسمى الأجزاء يظل دائما تابعا للكل (٣) .

⁽۱) قولى « أنا » ، وعلى الأخص « يخصنى » ، هذا هو العدو . لذلك يجب أن لا يعهد بالسلطة الا الى أولئك الذين لا يسعون وراء أى نفع ذاتى وشخصى والا أصبع الأمر دائما وحتما استعلالا وفسادا .

⁽٢) الواقع أننا نسعى الى وضع دستور للمدينة العادلة كى نستطيع فهم طبيعة العدالة والبناء السيكولوجى للنفس العادلة . (٣) وهذا هو الفرق بين الارستوقراطية الحقيقية ، أو حكم أصلح الحكام الذين لا يحكمون ولا يسوسون الا من أجل « خير المحكومين » وليس من أجل نفعهم الخاص بالمرة ، وبين النظم =

ولىكن ، أحقيقة أن الحراس لن يكونوا « سعداء » ? اننا لو توسعنا فى استدلال سقراط ، يمكن أن نقرر على العكس أنهم سيكونون سعداء تماما ، من حيث أنهم ، ولم يعد لديهم سوى حب واحد : المدينة ، وأنهم لم يعودوا أناسا مثلنا وانما هم بمعنى ما الواجب المدنى المجسد ، سيكونون راضين تمام الرضا بالشعور بأداء الواجب الكامل .

ولكن لعلنا لسنا فى حاجة الى أن نذهب الى هذا الحد. ففيم يزهد الحراس فى الواقع: ? انهم يزهدون فى الملكية وفى الثروة وفى الترف وفى المطامع الشخصية ... ولكنهم لا يكفون عفئا خالصا بغير تحفظ . انهم يعفقون عنها ابتغاء للسلطة والمجد ولكسب احترام ومحبة مواطنيهم وصداقة أقرانهم ونظرائهم . انهم يعفون عنها لا كخيرات لا يمكنهم أن يطلبوها ، وانما على العكس كأشياء قليلة القيمة لا تليق بهم . انهم يعفون عنها — كما فى كل نسك حقيقى — مؤكدين تفوقهم الخاص .

وها هو ذا التاريخ يثبت لنا أن الانسان جدير بأن يزهد في الكثير من أجل القليل (١) . وعلى خلاف رأى أديمنتس ،

الارستقراطية الزائفة (الاقطاع والاوليجركية والديماجوجية الخ . .) حيث تبتغى الطبقة الحاكمة من وراء حكمها (كما بين لنا ثراسيماخس) نفعها الخاص .

⁽۱) لا يسمعنا الا أن نتصور النظم الرهبانية . فان « حراس » المدينة الأفلاطونية يشكلون في الواقع نوعا من نظام النساك المحاربين العلماء ، يرشدهم نفر من الرجال يحققون الحكمة الكاملة ، أي يجمعون بين العلم والقداسة .

يمكننا أن نقرر كذلك أن حراس مدينة أفلاطون سيكونون سعداء كل السعادة .

واذن فاعتراض أديمنتس لا قيمة له . ولا شك أن الانسان « العادى » أو « المتوسط » لن يرضى بالمرة بحياة النسك التى يحياها الحراس ، ولكن أفلاطون لم يفكر أبدا فى أن يفرضها عليه . فالحراس ليسوا من الرجال « العاديين » . وانما بالعكس هم نخبة ، ونخبة عنى باختيارها وتنشئتها وتكوينها . أما الآخرون ... فمن الأفضل ألا يروا فى حياة الحراس ما يجذبهم اليها : انهم اذن سيكنتون لهم التبجيل ولا يضمرون لهم الصد (۱) .

وهنا يعرض لنا سؤال . أيمكن أن نجعل هؤلاء الآخرين ، الطبقات الأوفر عددا بكثير (٢) ، من التجار والصناع والمزارعين وغيرهم ، ممن يكونون الأساس الاقتصادى للمدينة ، يعترفون بالسلطة الأوتوقراطية لنظام الحراس ? اذ يجب ، ولا نسى هذا ،

⁽۱) ومرة أخرى أفلاطون على حق . فالأرستو قراطية الحقيقية يجب أن تكون فقيرة . ويقتضى هذا أن لا يمكن أن تكون لها أموال في المدينة ، وأن الطبقات الغنية بثرواتها لا يمكنها أبدا أن تشكل الا أرستو قراطية زائفة . هي في الواقع حكم فاسد .

⁽٢) الطبقات العاملة تعيش في ظل نظام الملكية الخاصة . والمدينة الأفلاطونية ليست بالمرة مدينة شيوعية ، أن شيوع الممتلكات أنما هو من نصيب الحراس وحدهم .

ان تكون هذه السلطة سلطة مقبولة وليست سلطة مفروضة (۱). ويرى أفلاطون — ولعله هنا متفائل بعض الشيء — أن تعليما جيدا ، لكن على شرط أن يكون « جيدا » حقا ، أى مثل الذي وصفناه ، سيسمح بأن ترسخ فى أذهان جميع أفراد المدينة فكرة صائبة عن التسلسل الطبيعي والحقيقي للقيم ، واحترام أفضلها و — على الأخص — احترام المعرفة .

والواقع أنه بحسب درجات المعرفة يكون تدرج المراتب فى المدينة الأفلاطونية . ولقد ذكرنا ذلك من قبل ، ولكن لعله من الأوفق أن نذكره ثانية : فلأن الولاة الحكماء الفلاسفة يملكون المعرفة ، المعرفة الحقة السامية الواضحة للخير والوجود (vònous, voūs) ، فهم لهذا قديرون وأكفاء وحتم عليهم اذن أن يحكموا المدينة وأن يشع علمهم على المدينة جميعها ويجعلها تشارك كلها فى المعرفة .

الملوك الفلاسفة يمثلون العلم النظرى . أما الحراس الآخرون ، مساعدوهم ومعاونوهم ، فلا يصلون الى هذه الدرجة . وميدانهم الخاص هـو العقل والتفكير المنطقى منهم والتحسليل والتركيب . وأما المواطنون العاديون فانهم يرضون بما يبثه فيهم العلماء من ايمان وظن صادق (٢) مهم مقانه

⁽١) أن رفض الاعتراف بسلطة الحراس سيحطم تلقائيا الوحدة المعنوية للمدينة .

ر (۲) ثعلم أن الظن δόξα من الناحية العملية يماثل المعرفة ــ انظر قبله محاورة مينون صفحة ۲۲ وما بعدها .

فالبعض اذن سيحصل على الحقيقة في ذاتها ، أما البعض الآخر ، العاجز عن ادراكها ونيلها صافية تماما ، فسيحصل عليها وقد تشتّتت في صــور متعددة ؛ ووهنت ؛ وضعفت ؛ وارتبطت مالخيال ، واتخذت شكل رمز أو أسطورة (١) . واذن فلتعزيز وحدة المدينة فائنا سنبث في أذهان جميع أفرادها الايمان بأسطورة الموطن الأصلى . - واضح أن أفلاطون يرى أنه من الممكن جعل الناس يؤمنون بأى شيء اذا نحن كررناه عليهم لوقت طويل وبدأنا بذلك في وقت مبكر (٢) — اننا سنجعلهم يؤمنون اذن أنهم جميعًا ، أو على الأقل أسلافهم ، هم أبناء نفس التربة من أرض وطنهم ، وأنهم بالتـالي جميعـا اخـوان ، وأنه مع ذلك قد استخدمت في بناء كل منهم مواد مختلفة ومعادن مختلفة ، هي الذهب والفضة والنحاس ، وأن الجنس النحاسي يكو"ن عامة الشعب ، والفضة طبقت الحراس المساعدين ، وأما الجنس الذهبي — وهو أندرها وأنفسها — فهو جنس الملوك الفلاسفة .

⁽۱) ان أحد الأعمال السياسية الهامة للحراس الفلاسفة هو بالتدقيق ، تحويل الحقيقة التي يقبلها الفكر البحت فقط ، الى أسطورة يقبلها الخيال ، وهذا بالمثل هو دور الفن ، وهنا تكون أهميته في المدينة .

⁽۲) وهنا أيضا نرى أن الواقعية السياسية الحديثة ، والدور الذي تلعبه الدعاية مما يصوب رأى أفلاطون . فالانسان في حقيقته حيوان يؤمن ، وليس حيوانا يعقل . ووجود الأديان دليل كاف على ذلك .

هذه الأجناس الثلاثة ، أو بمعنى أدق ، هذه الطبقات الثلاث للمدينة الأفلاطونية ، ليست طوائف بالمرة . وأفلاطون ، ككل الناس ، يؤمن بالوراثة (١) . فهو يؤمن اذن أن أبناء « الحراس » سيكونون بالطبع جديرين بأن يخلفوهم . ولكنه لايكاد يعرف كيف أن أبناء الآباء الممتازين يخيّبون في العادة الآمال التي تبني عليهم . ثم ان الوراثة ، في المدينة التي يسوسها فلاسفة ، لا تضع قانونا ثابتــا ولكنها تقيم فقط تخمينــا مقبولا . وسيكون على الحراس في الواقع ، وهذا من وظيفتهم ، أن يبادروا باكتشاف أفراد ممتازين من بين أبناء الجنس النحاسي ليرفعوهم فورا الى مرتبة الحراس . أو على العكس ، أن يكشفوا عن طبيعة نحاسية بين أبناء الصفوة ليبعثوا بهم الع الحقول أو الى المصنع . الآن تم تشييد مدينتنا ، وأصبحت كما ينبغي لها أن تكون . فلديها كل الفضائل التي يمكن أن تكون للمدينة . انها مدينة حكيمة وشنجاعة وعفيفة وعادلة . ولكن فيم ، في الواقع ، تكون « عدالتها » ? .

للاجابة على هذا السؤال الهام ، يجب علينا أولا أن نحدد « موضع » الفضائل الثلاث الأخر . فمن الواضح أن موضع الحكمة يوجد في الحكام . الحكماء الذين من أجلهم نسبنا (۱) والعكس بالعكس ، انه يعرف حددودها احسن من أي شخص آخر.

الحكمة الى المدينة بأسرها . ومن الواضح أيضا أن موضع الشجاعة يوجد فى قلوب حراسها . أما عن العفة ، فأنها لا تشسل المجتمع جميعه فحسب ، وأنما يمكن أن تعد كذلك الفضيلة الخاصة بطبقاته المنتجة .

ولكن ما أمر العدالة ? يبدو أنه لم يبق هناك مكان لها . ومع ذلك ، فان لم يكن للعدالة موضع خاص فى أى من طبقات المدينة أو طوائفها ، وان لم تكن موجودة بالضبط فى النظام والتوافق والتدرج الطبيعى وتقسيم العمل القائم عليه ، فانها هى التى تدبر وتنظم وتوحد الكل ، أى المدينة بأكملها .

وتتحقق العدالة فى المدينة دون أن ندرى ، وبغير تدخل صريح منا . انها تتحقق فيها لأننا ، دون أن نعنى بأهمية نهجنا ، قررنا تشييد مدينتنا بتطبيق المبدأ العظيم للتوافق الأسمى بطريقة دقيقة ومنهجية : فأسندنا الى كل فرد الدور والوظيفة الأنسب له ، أو بالعكس ، خصصنا كل مواطن للدور وللوظيفة الأنسب له (۱) . وحققنا بطريقة تلقائية ، نظام الكمال والعدالة فى بناء مدينتنا التى يسود فيها حقيقة نظام طبقى عادل قائم على طبيعة الأشياء ذاتها . يسود فيها حقيقة نظام طبقى عادل قائم على طبيعة الأشياء ذاتها .

⁽۱) وبهذه الطريقة تحققت اقصى درجات السعادة الشخصية واقصى درجات الترابط الاجتماعي ، وهو ما سماه دوركايم بالتكافل « العضوى » .

كما نعلم ، تقابل المدينة أو هي صورة صادقة لها . فهي أيضا ثلاثية القدوى . فالعقل فينا (١٥٥٥) يقابل في الواقع الحكمة التي تحكم المدينة . والجزء الانفعالي (٤٥٥٥) أو الغضبي في النفس ، موضع النزق والشجاعة ، وموضع الكبر والعنف ، يقابل طبقة المحاربين . وأخيرا الرغبة ، والشهوات الجسدية ، والجشع والتعطش للتملك تقابل عامة الشعب .

وحكم العدالة للنفس يقوم على النظام المتدرج الأجزائها وخضوع كل جزء منها للآخر خضوعا يؤكد اتساق وكمال « الكل » . فالواقع أن فى النفس العادلة يكون العقل كآهه هو الذي يحكم ويصدر القرارات والأوامر للجزء « الغضبي » والانفعالي ، ويقوم هذا ، تنفيذا لحكم العقل ، باخضاع الجزء الشهوى لقراراته .

ليست العدالة سوى هــذا . ومن أجل هذا هي أيضا صحة النفس ، ليس فقط بالمعنى المجازى في كلامنا عن الصحة الخلقية ، وانما بأدق معنى لفظى للكلمة (١) . وبالعكس فان الظلم الذي

⁽۱) الفلسفة اذن هى (طب العقل) الحقيقى medicina mentis ورجل الدولة الفيلسوف هو طبيب المدينة ، ومن أجل هذا فانه، كما تبين لنا ذلك محاورة السياسى ، يستطيع أن لا يأبه بموافقة المواطنين ورضاهم ، فالطبيب يصف الدواء ولا يطلب من المرضى موافقتهم .

والنظرية الأفلاطونية في القسمة الثلاثية للنفس نظرية دارجة وعجيبة في نفس الوقت. فهي دارجة لأنها تكرر الفكرة الشائعة عن تقسيم قوى النفس وتعيين مواضع لها الرأس والقلب والبطن. وهي عجيبة باصرارها على ما للعنصر الانفعالي أو الغضبي ، أو ما « للقلب » من أهمية أولية ، والدور الرئيسي الذي يقوم به في تكوين الانسان. ان المثل الأعلى عند أفلاطون ليس هو الجمود. فنفس بغير انفعال ولا غضب ، نفس بغير أجيج ولا وهيج ، — نفس الحكيم الرواقي — هي في رأى أفلاطون نفس ناقصة غير كاملة ، نفس عاجزة (۱) ، انها كذلك نفس انسان تعوزه الشجاعة ، وانسان بغير شجاعة لا يمكنه أن يصبح « فيلسوفا » ، ولا حتى رئيسا (۲) .

ومن أجل هـــذا يبدأ « حراس » أفلاطون الحياة كجنود ، ويظلون كذلك طوال حياتهم .

* * *

ها هي ذي المدينة الكاملة أمامنا ، أو على الأقل ، مخطط المدينة الكاملة . ولكن ما هي في الحقيقة ? .

⁽١) من الغريب أن نجد توافقا تاما في هذه النقطة بين افلاطون وسبينوزا .

⁽٢) النفس الخائرة هي اما نفس أو ليجاركي أو نفس عبد .

أهى شيء يمكن تحقيقه في هذا العالم ، أم هي ، بالعكس ، حلم وبناء في الهواء ومدينة مثالية بحت (يتوبيا المادلة لا توجد ، سؤال تصعب الاجابة عليه . فمن البين أن المدينة العادلة لا توجد ، ولم توجد أبدا في هذا العالم . فبهذا المعنى اذن هي يتوبيا الاتوجد أو بمعنى أدق هي « أتوبيا atopie » ، من حيث أنها لا توجد كشال — الا في المكان الذي لا مكان له عمستحيلة بالمكان المعقول حيث « توجد » المثل س . هل هي مستحيلة بالتأكيد ، بمعنى ما ، ما دامت المثل لا يمكن اطلاقا أن تتحقق بالتأكيد ، بمعنى ما ، ما دامت المثل لا يمكن اطلاقا أن تتحقق في العالم كما هي تماما ، — فليس في العالم « الواقعي » دوائر ولا مثلثات ولا خطوط مستقيمة — ونحن لا نقابل فيه الا صورها وما يشارك فيها ويقاربها .

ومع ذلك ، يمكن أن تساءل عما اذا كان هذا كافيا ، وما إذا كان تحقيق المدينة الكاملة غير متناقض كل الثناقض ، من الواضح أن أفلاطون لا يظن ذلك . فالمدينة كما شيدناها غير متناقضة في ذاتها . كما أنها لا تجافي الطبيعة الانسانية (١) ، ثم

⁽۱) الا اذا قلنا أيضا باستحالة وجود الملوك الفلاسفة . والواقع أن فلاسفة المدينة الأفلاطونية ليسوا فلاسفة بالمعنى اللفظى الكلمة: انما هم حكماء . ولكن الحكمة ، كما أسهبت محاورة « السياسى » في شرحها ، هي نعمة الهية . والمعرفة المطلقة من حق الآلهــة وليست من نصيب البشر ، ولهذا فان السلطة المطلقة هي كذلك عد

ان وجودها ، أو تحققها ، ولو أنه عسير تماما ، وبالتالى غير محتمل بالمرة ، الا أنه يجب أن يعد ممكنا نظريا . ولا ريب فى أن المدينة الكاملة سيمكن تحقيقها وذلك « عندما نرى على رأس الدولة فيلسوفا أو عدة فلاسفة ، بازدرائهم المناصب التى نسعى اليها هذه الآيام وبعد ها غير جديرة بانسان حر وغير ذات قيمة ، سيعملون بالعكس على تقدير الواجب والأمجاد التي ستكون لهم خير جزاء ، وهم اذ يعدون العدالة أهم الأشياء وألزمها سيكرسون أنفسهم لخدمتها ، ويعملون على ازدهارها ، وينظمون المدينة بحسب قوانينها » .

ومما لا شك فيه أن آلاحتمال ضئيل جدا فى أن يصبح الفلاسة رؤساء دولة — وكيف فى الحقيقة سيصبحون كذلك ? — ومع ذلك فعلى مر الأزمان ، كل امكان يمكن ، من حيث المبدأ ، أن يتحقق . فليس « مستحيلا » أن يولد فيلسوف من نسل ملكى ... وليس « مستحيلا » أن يوجد فى نفس الوقت فلاسفة

⁼ حق الهى ، وبمنحها للانسان ستكون دائما غير مبراة ، فهى لذلك غير عادلة . واذن فلن تكون هناك أبدا (لانسان) سلطة «ملكية » ، وانما هى دائما سلطة استبدادية . كما تذكر لنا محاورة «القوانين» ان انسلطة المطلقة لا تتناسب مع الطبيعة البشرية ، الى حد أن الحضول عليها يؤدى حتما الى اختلال العقل . وأفلاطون على حق في عدا . ولكن لعل كل ذلك لا ينطبق الا على الانسان الواقعى وليس على النظبيعة البشرية .

آخرون يمكنهم أن يكونوا له وزراء ومستشارين . والحقيقة أننا عندما نقف على برناميج العمل الذي يجب عليهم وضعه اذا أرادوا اقامة المدينة الكاملة ، فاننا نبدأ نشك في القيمة العملية للاحتمال النظري الذي قررناه الآن . فالواقع أن الحكام الفلاسفة للمدينة غير الفلسفية ، كاجراء أولى ، « سيبعدون الى الحقول كل من جاوزوا العاشرة منعمرهم في هذه الدولة . ثم هم سيأخذون أبناءهم ليحافظوا لهم على خصالهم الراهنة التي هي خصال آبائهم ، وينشتونهم وفق خصالهم الشخصية ومبادئهم الخاصة ... وستكون هذه هي أسرع وأيسر وسيلة لاقامة الدستور الذي رسمناه في دولة سعيدة تفيض بالخيرات على شعبها الذي تعرفه منذ ولادته » .

ليس أسهل من ذلك بلا ريب ... بشرط ألا يتهكم سقراط - وليس هذا بمستحيل - برقة من أصدقائه الشباب .

كما أنه لا يهم كثيرا اذا كانتمدينتنا هذه يمكن ، أو لا يمكن تحقيقها فى الواقع . فنحن نعلم أنها مثال (١) ، وحسبنا هذا هاديا لأعمالنا ومرشدا لنا فى فهمنا وتقديرنا للمدن غير الكاملة التى قدر علينا أن نعيش فيها .

⁽۱) المثل الأعلى الانساني الذي يتفق مع المدينة الكاملة ، المثل الأعلى للانسان العادل أو « الملكي » سيقود خطانا في التربيــة الأخلاقية .

٣- المدن غيرالكاملة

قسم أفلاطون المدن غير الكاملة (المدن الواقعية) الى أربعة أقسام كبيرة ، لا بحسب البناء الخارجى أو التشريعى لدساتيرها — حكم وراثى ، أو حكم انتخابى ، أو حكم الاقتراع — ، وانعا حسب بنائها الداخلى ، حسب المبدأ الذى تمثله ، وحسب تدرج القيم الذى ينظم ويحكم حياتها . كما أن الصفحات التى كتبها أفلاطون فى دراسة المدن غير الكاملة — وهى من أجمل ما كتب أفلاطون — لا تصور تخطيطا للقانون الدستورى المقارن ؛ وانعا تكو تن فصلا فى فلسفة علم الانسان وتصف لنا النماذج الأساسية تكو تن فصلا فى فلسفة علم الانسان وتصف لنا النماذج الأساسية النسانية فى المجتمع .

وفى الدولة كما فى الانسان ، المدينة الكاملة هى تلك التى يكون الحكم فيها للعقل وبالتالى للخير الذى يتأمله . والمدن غير الكاملة هى تلك التى ينقلب فيها هذا الترتيب الطبيعى فيحتل فيها مكان العقل ، أو بالأحرى مكان المعرفة ، بمعنى الواجب ، شىء آخر : الطمع والبخل وطلب اللذة والغرور والجريمة .

ولتحليل الأشكال غير الكاملة للمدينة ، يستخدم أقلاطون

منهجا — أو اذا شئنا نوعا من العرض — شبيها بذلك الذي اتخذه في دراست العامة والأولية للمدينة . فهناك خطاط لنا الأصول الشبه تاريخية : وهنا سيروى لنا تاريخ تدهور المدينة الكاملة وانحطاطها المستمر (۱) . تاريخا مثاليا طبعا ، لا يتحتم أن تنفق صفحاته مع صفحات التاريخ الواقعي (۲) .

ويعرض علينا أفلاطون نماذج للمدينة غير الكاملة فى ترتيب من الفساد من الكمال المتناقص ، أو اذا شئت ، فى ترتيب من الفساد المتزايد . فهى أولا التيموقراطية ، أو مدينة الشجاعة والمجد ، وتليها الأوليجاركية ، أو مدينة المال والجشع ، ثم الديموقراطية ، أو مدينة الفوضى والحرية المطلقة (٣) وأخيرا الطغيان ، أو المدينة الفاسدة تماما ، مدينة الخوف والحريمة (١٤) .

⁽۱) قصة تدهور المدينة الكاملة تسمح لنا بتفسير كيفية احتفاظ المدن غير الكاملة ببقايا وآثار من العدالة ومن الفضيلة . واذن فما يفسره السو فسطائيون بأنه نتيجة للنفاق الاجتماعى ، « يفسره العلاطون بقصة التدهور .

⁽٢) من الواضح مثلا أنه ليس ضروريا أن كل مدينة تجرى كل المدورة . فأثينا لم تكن يوما اسبرطه . والطفيان ، كما لاحظ ارسطو ، قد يعقب الأوليجاركية مباشرة دون أن يعر بالديمو قراطية . ولقد رابنا أمثلة حديثة لذلك .

⁽٣) لا يجب أن نسى أبدا أن الديمو قراطية اليونانية قد دفعت بالمبدأ الذي بمقتضاه «لا يهم من ؛ ولا يهم متى، يمكن أن يوضعاين» الى حد أن تركت أمر اسناد ولاية الدولة الى الحظ . وهذا يفسر لنا بعض الانتقادات ـ وليست كلها ـ التى وجهها اليها أفلاطون .
(٤) أو اذا شئنا : الديموقراطيسة أو مدينسة السياسي الديماجوجي ، والطفيان أو مدينة الحيوان البشري .

فلدينا اذن شكلان معينان ، شكلان مطلقان بمعنى ما ، المدينة الفلسفية التى يحكمها العقل والمدينة الاستبدادية التى تسودها الشهوات الجامحة (۱) ، تتوسطهما أشكال ثلاثة (۲) تسبب جميعها انحلالا تدريجيا متزايدا فى الترتيب الطبيعى والنظام الداخلى ، وسريانه سريعا للعدوى فى قوى النفس السامية (وفى الطبقة القيادية فى الدولة) بواسطة سلطاتها الدنيئة والرجال الذين يمثلون هذه السلطات (۲) .

وعندئذ ستسير الأمور من سىء الى أسوأ . فبدلا من أن يقصر الحراس تفكيرهم على المدينة وخيرها وخير المواطنين الذين عليهم حمايتهم ، فان هؤلاء الحراس — وهم اذن غير جديرين بحمل هذا الاسم — سيفكرون فى أنفسهم ، ولا يرضون بالمجد والشعور بأداء الواجب ، فيسعون وراء المناصب ، ويشتهون الحصول على المتعة المادية من ملذات الحياة الدنيا ومتاعها .

⁽١) مدينة الشهوات لبعض الأفراد والاسترقاق للبعض الآخر.

⁽٢) لا يتحقق المثال كاملا أبدأ ، فالدودة توجد دائما في قلب الشهرة .

⁽٣) يجب أن نضيف الى هذه النماذج الخمسة من المدن نموذجا سادسا: المدينة السليمة للعمل والتعاون التى يحافظ شعبها على العرف والتقاليد .

وبدلا من أن يظلوا خدام المدينة ، فانهم سيحاولون أن يصبحوا سادتها . فاذا ما تم الانقلاب (١) ، فانهم سيسلبون مواطنيهم أملاكهم وثرواتهم ويسترقونهم . وبعد أن يقتسموا أراضيهم فيما بينهم ، يكو ّنون ، من فوقهم ؛ طبقة وراثية من السادة المحاريين . ان المدينة الكاملة ، الفلسفية أو الأرستوقراطية ، لم يعـــد لها وجود، بل نجد مكانها دولة حربية من طراز اسبرطة أو دول كريت الدُّورية . وفي هذه الدول لم تعد الفلسفة والعلوم وثقافة النفس والروح تمجَّد أو تكرم ، ولذا ما من أحد ينشدها . فتكوين الجسم وتربيته هما وحدهما ما يهنم سادة الدولة الحربية الغلاظ القساة . وفي تربية الأطفال يحل التدريب على حرفة الحرب محل كل شيء آخر ، أو كما يقول أفلاطون ، انالموسيقي تخليمكانها للتربية الرياضية ، وتبدو الشجاعة والطموح والمجد الحربي هي القيم السامية والخير الأعظم ، ولذا فان هذا البناء للدولة ، الذي هو فی جملته لیس سوی أرستوقراطیة قد جردت وخلت تقریبا من الطبقة الارستقراطية (٢) ٤ يسمى عند أفلاطون « تيموقراطية

⁽۱) ما من انقلاب يمحو كلية الحالة السابقة . ومن اجل هذا نرى أن المدينة التيمو قراطية تعتقظ ببعض ٢ثار من النظام

⁽٢) لما كانت خاصية الحكم الأرستقراطى هى الاخلاص للقيم السامية ولخدمة المدينة (كل منهما تتضمن الأخرى) ، فما من مدينة جديرة بهذا الاسم يمكنها أن تستغنى كلية عن الارستقراطية. فاذا زالت الارستقراطية كلية تصبح المدينة استبدادية .

Timocratie » أو « تيماركية Timarchie » . أى حكومة المحد ه أو بمعنى أفضل ؛ حكومة الطمع .

أما عن رجل الدولة التيموقراطى : فهو — كالعادة — صورة مصغرة للمدينة . انه انسان قد احتـل فيه الجـزء الغضبى ، الانفعالى ، غير العاقل من النفس مكان الصدارة . كما أنه قاس غليظ القلب ، يحتقر العلم والفلسفة لأنه عاجز عن فهمهما . وهو لم يعد مشغوفا بالمعرفة ، ولكنه لا يزال مولعا بالمجد ، أو على الأصح ، بالمناصب العليا .

ولا يفوتنا أن المدينة التيموقراطية هي مدينة ظالمة كل الظلم . وهي مدينة يستحيل تماما وجود فيلسوف فيها . ومع ذلك فان أفلاطون يعد المدينة التيموقراطية - التي يعرفها ويقدر تقائصها أفضل من أي شخص آخر - لا تزال أحسن من غيرها في عالمنا هـ ذا (۱) . وقد يبدو هـ ذا عجيبا ، ولكنه مع ذلك حق . فان الشجاعة والمجد ، وان لم يكونا بالمرة قيما سامية ، فهما مع ذلك قيم حقيقية وأسمى بكثير من تلك القيم التي يضعونها على القمة في المدن الأخرى غير الكاملة . ولا ريب في أن التيموقراطي ينشد

⁽۱) من الخطأ الفاحش أن نرى فى أفلاطون داعية « للنظهام الاسبرطى » . فهو وان كان يعجب ـ ككل الناس ـ بشجاعة ووطنية الاسبرطيين واخلاصهم للمدينة والقانون ، فانه لم يفته أبدا أن يجعل منهم موضوعا للنقد والسخرية .

مجده « هو » وعزه « هو » وليس ، أو على الأقل ليس بهذا القدر ، مجد المدينة وعزها ، ولكنه مع ذلك يختلقهما لخدمتها . وللأسف فان المدينة التسوقراطية البحت والحربية البحت، مدينة مستحيلة الوجود تقريباً ٤ أو على الأقل ٤ متقلبة للغابة (١). فلا يمكن أن تكون هي نقطة الوقوف في طريق الانصدار . والواقع أننا اذا دققنا النظر عن قرب ، لوجدنا أنه ليس الغضب θυμός ، ليس العنصر الانفعالي أو الغضبي البحت من النفس هو الذي تمرد فيها على سلطة العقل ، انه الغضب ٥٠١٥٥ . وقد أمرضه وأفسده الحزء الشهوى ، أو عنصر المتعة الحسبة المركب فينا . فاذا كان الأمر كذلك ، فكيف يمكن أن نتوقع من الغضب ٥٥١٤٥٥ وقد حرم من مساعدة العقــل ، أن يقاوم اغراء شهوة التملك والتمتع ? الواقع أن المدينـــة التيموقراطية مدينة نفاق وكذب . والتيموقراطي ، هــذا الذي ، فيما يزعم لا يقد"ر ولا ينشد الا المجد ، أو على الأقل ، المناصب ، انما هو جهرة: فهو رسميا يطري حياة الخشونة والتقشف «الاسبرطي» ،

⁽۱) ان مدن كريت الدورية ، مثلها مثل اسبوطة ، ليست دولا تيمو قراطية خالصـــة ، وانمـــا هى مزيج من التيمو قراطية والأوليجركية . وبوجه عام ، ما من طراز مما وصف افلاطون يمكن تحقيقه خالصا .

بينما هو فى بيته يكدّس الذهب والفضة . والتيموقراطى المحارب ، فى حقيقة الأمر ، بخيل شحيح — بخل وجشع الاسبرطيين كافا مضرب الأمثال فى اليونان — وشيئا فشيئا ، يتحول رجل الشجاعة والمجد ، وكذا مدينته ، الى رجل المال ومدينة المال .

* * *

ومدينة المال ؛ أو « الأوليجاركية » كما يسميها أفلاطون ، أو البلوتقراطية كما يسميها أرسطو وكما نسميها نحن أيضا ، قد وضعها أفلاطون في مرتبة دون التيموقراطية . والواقع أنه « كلما جد الانسان في طلب الثروة ورفع من قدرها ، قل وفاقه مع الفضيلة ... لأنه ... اذا وضعناهما في كفتى ميزان اتخذتا دائما اتجاها مضادا » . كما أن الدولة الأوليجاركية ، حيث تتبوأ الثروة أعلى القيم ويؤدى المال الى الجاه والسلطان وأعظم وظائف الدولة ، هي دولة فاسدة في نفس أساس بنائها وحكمها (۱) . ومن ناحية أخرى ، أيمكننا أن تتحدث فيها عن الدولة ? انه لأمر عسير ؛ فالمدينة الأوليجاركية «ليست مدينةواحدة ، بل مدينتان ، مدينة الفقراء ومدينة الأغنياء الذين يسكنون نفس الأرض ولا ينقطعون عن التآمر ضد بعضهم البعض » . ان مدينة المال ، وقد مزقتها العداوة الداخلية وأصبحت فريسة لصراع الطبقات

⁽۱) الأوليجاركي لا يخدم الدولة ، وانما هو يستخدم الدولة لتحقيق أغراضه الشخصية والخاصة .

التى تتكون منها ، ستغدو اذن بحكم طبيعتها ذاتها دولة ضعيفة ومسالمة لا لحب صادق فى السلام ، وانما لداعى الخوف فقط ، الخوف من العدو الداخلى الذى يعوق الحكم الأوليجاركى ويعجزه . ويبين لنا أفلاطون « الاستحالة المؤكدة لقيام الأوليجاركيين بحرب تضطرهم لتسليح الشعب وهم يخافونه آكثر من العدو » . وزيادة على ذلك « فان جشعهم سيمنعهم من تكبد نفقات الحرب » .

أما الأوليجاركى — وأفلاطون لا يخفى عنا احتقاره له — «فانه شحيح وضيع يحول كل شيء الى تقود ولا يحلم الا بكنز المال ، وهو أخيرا من أولئك الذين يمدحهم العامة من الشعب . أليس مثل هذا الرجل صورة للحكومة التي وصفناها ؟ » — انه ولا شك منظم ومتخوف ومستقيم ، ويحيا حياة مرتبة ، وبرىء من الرذائل ، ولا يقيم الحقسلات ، ولا يستسلم للاغراء (۱) ... ولكن ، مرة أخرى ، ليس تصرفه هذا صادرا عن تقور ضادق من الشر وتعلق صادق بالخير ، وانما هو مجرد بخل وشح وحب للمال وخوف من فقده ، بل ومن انفاقه .

⁽۱) من العجيب اثبات أن الترف والتفاخر بالثراء ليسا من سمات المدينة الأوليجاركية ، فالأوليجاركي بخيل يحرص على التملك ولا يتمتع بخيرات ما يملك ، أن شهوة الانفاق ـ وهي تقليب الله شهوة الاقتناء ـ هي في داى افلاطون من مميزات الديموقراطي الذي ينشد الاستمتاع وليس جمع المال ، لهذا فأن الترف هو النذير للأوليجاركية ،

ان الشهوة المسيطرة على المدينة الأوليجاركية والانسان الأوليجاركي هي البخل — البخل والشره للمال وللتملك المتزايد دائما ، ثم الخوف ، طبعا ، من ضياع الثروة المكدسة ، كما أن المدينة الأوليجاركية ، وقد سيطرت عليها هذه الشهوة المزدوجة تفقد صوابها وتخلق ، هي ذاتها ، ظروف انهيارها . فهي لا تحد من اسراف الخاصة ، ولا تحمى أملاك المدينين الخ .. وذلك لكي تتبح للأثرياء أن يزدادوا ثراء . وتصل فى نهاية الأمر الى تركيز الثروة فى أيد قليلة ، والى أن تقيم من الجميع طبقة من الفقراء و بالذات من المفلسين ، أو من « الزنابير » ، كما يسميهم أفلاطون ، (وهم في مجتمعنا الحالي أبناء العز الزائل) ، زنابير قد تسلح بعضها بالابر . ولكن في هذه الطبقة ذاتها من المفتقرين والمفلسين يظهر زعماء (١) الثورة الشعبية التي تسقط حكومة الأوليجاركيين. فان طبقة الفقراء لن تكتفي دائما بالوقوف عند حد التآمر على الأغنياء فحسب ، بل انها ستتجاوزه يوما الى العمل والتنفيذ .

ومدينة المال مدينة مريضة . أو هي على الأقل حاضنة للمرض : واذن فدولة في مثل هذا الوضع تصبح في أول فرصة فريسة لمرض

⁽۱) زعماء الثورة الشعبية ، في رأى افلاطون ، يظهرون دائما من بين « السابقين » . فليس الطاغية وحده هو الذي يمكن أن ينشأ من طبقات المجتمع الدنيا . أما عن دور « أبناء العز الزائل » و « المفتقرين » فان التاريخ الحديث يضرب مثلا له بقيام الحكومات المستبدة الفاشية .

الحرب الأهلية ، حين يلجأ كل فريق الى طلب العون من الخارج ، البعض من دولة أوليجــاركية ، والبعض الآخــر من دولة ديمقراطية (١) ، وأحيانا أخرى يثور الخلاف بعيدا عن كل تدخل أجنبى » . واذن فالثورة ستنشب سواء بتدخل أجنبى أو بغير تدخل أجنبى « وتتوطد الديمقراطية عندما تأخذ الفقراء نشوة الظفر فيقتلون أعداءهم أو يخرجونهم من الديار ، ثم يقتسمون الحكم والولايات مع من بقى منهم : بل وفى أغلب الأحيان تؤول الولايات لأصحاب النصيب بحكم الاقتراع » (٢) .

* * *

واذا كانت المدينة الأوليجاركية قد استطاعت بصعوبة أن تدعى الحق فى أن تكون دولة اذ كو"نت من نفسها مدينتين ، فان حق المدينة الديموقراطية فى هذه التسمية أقل منها فى الواقع ، حيث أن الوحدة والترابط اللذين يميزان الدولة قبل كل شىء ،

⁽۱) نرى أن التدخل الأجنبى في السياسة الداخلية والسياسة الخارجية ليس ظاهرة جديدة . كما أن الطابور الخامس قام في العصر القديم بما يقوم به في وقتنا هذا من أعمال العنف ، ولأجل نفس الأسباب .

⁽۲) قد يبدو لنا (كما بدا لأفلاطون) أنه من السخف بمكان الاقتراع على الحكام أو على ممثلى الشعب ، بدلا من اجسراء انتخابات ، ولكن اليونان رأوا في هذا ضمانا للمساواة بين المواطنين وحماية لهم من حيل الانتخابات وزيفها ، ويجب أن لا ننسى أننا أيضا نحتكم إلى الحظ والقرعة في اختيار المحلفين .

لا وجود لهما فيها بالمرة ، ولهذا تأتى الديموقراطية ، فى تقسيم الدول ، فى مرتبة أدنى من الأوليجاركية .

وأفلاطون لا يعب الديموقراطية . هذا مؤكد . ومع أنه لا يحتقرها احتقاره للمدينة الأوليجاركية ، فانه لا يميل أى ميل نحو الرجل الديموقراطى الذى ما هو فى الحقيقة الا أوليجاركى قد تحرر أو تخلص من الكبت الذى يفرضه البخل وخوف الدمار على رغباته فى المتعة والترف . فالأوليجاركى يكبت شهواته ولا يرضى الا باشباع الشهوات الضرورية . (١) أما الديموقراطى ذلك « الزنبور » الذى تحدثنا عنه منذ قليل (٢) ، فانه على العكس ، رجل الشهوات جميعا ، الذى ينشد الشهوات المسرفة

⁽¹⁾ أفلاطون لا يدم أبدا الحواس ولا لذات الحواس . ولكنه يميز بين الشهوات الضرورية والطبيعية التي لا غنى للحياة السعيدة عن اشباعها ، وبين الشهوات غير الطبيعية والرفه في طلب اللذة الذي يشكل انحرافا في الحالة الطبيعية للانسان . ولن يختلف أرسطو في الرأى عن هذا .

⁽۲) من المهم جدا ان نرى ان « الرجل الديمو قراطى » ليس هو ممثل عامة الشعب من الصناع والزراع وغيرهم ، الذين يداومون في المدينة الفاسدة على تقاليد المدينة السليمة ومدينة العمل ، وانما هو « الزنبور » أى الأوليجاركي الذي افتقر وصار من أجل هذا ، عدوا للأوليجاركية . هو السياسي المحترف الذي يبحث عن معاشه و (عن الثروة) في السياسة . هو الديماجوجي ، وهو أخيرا ابن الأوليجاركي الذي يروح ، وقد تحرر من نظام التربية الأبوية ، يسعى وراء اشباع شهواته المكبوتة منذ زمن طويل .

آكثر من نشدانه الشهوات الضرورية: « ... انه يكر س للشهوات المسرفة من المال والجهد والوقت بقدر ما يكرس للشهوات الضرورية ...

« واذا قيل له ان مثل هذه اللذات تصدر عن رغبات نبيلة وخيرة ؛ والأخرى عن رغبات خبيثة فاسدة ، وانه لواجب عليه أن يمجد الأولى وينميها ، وأن يقمع الثانية ويقهرها ، فانه يجيب على كل هذا باشارة ازدراء ، فهو يراها جميعا من طبيعة واحدة وآنه ينبغي عليه أن يسوسي بينها في التبجيل .

ولا تقل كراهية أفلاطون للدولة الديموقراطية عنها للديموقراطي ، الذي يستغل ، بخبث ، حيوية روحه وعقله ويحمل على الفوضى التي تسودها ، وافتقارها الى النظام (۱) ، وعدم الاستقرار ، وتبجيل غير الأكفاء ، والنسبية ، والاستخفاف بالأمور العامة الى حد عدم الاهتمام بمن يمكن أن يصل الى حكم المدينة . اذ في الحكم الديموقراطي لا يوجد أي تقدير للسلطة . كما يختار الولاة والحكام « دون اكتراث بالدراسات التي يعد

⁽١) عرف احد المؤلفين المحدثين الروح الديموقراطية بأنها : « المواطن ضد السلطات » .

بها السياسى تفسه لتدبير شئون الدولة ، ما دام يكفى أن يزعم أنه صديق الشعب لكى تغدق عليه المناصب » (١) .

ولا شك أن الدستور - و « أسلوب الحياة » - فى الحكم الديموقراطى يبدوان لأول وهلة جذابين للغاية : فالواقع ، أليس حقا أن « ... الانسان يحيى حرا فى مثل هذه الدولة ، وأن الحرية تسود كل أرجائها ، حرية الكلام ، واباحة ما يريد فعله الانسان » .

وللأسف ان الديمقراطية من بين جميع الحكومات ، أو بمعنى أدق ، من بين جميع نظم الحكم (أو اللاحكم) أكثرها تقلبا . وأشدها ضعفا ، وأقلها دواما . ان مبدأ الديموقراطية نفسه ، أو اذا شئنا ، الغلو الذي لا يمكن تجنبه في مبدئها ، هو الذي يدفع بها الى السقوط ، كما دفع الغلو في مبدأ الدولة الأوليجاركية الى السقوط . فالحقيقة ، « أن الخير الذي افترض واستخدم لاقامة الأوليجاركية هو الثروة البالغة ... فهذا الولم الذي لا يشبع بالثراء ، وما يوحى به من عدم الاكتراث بكل ما عداه ، هو الذي أضاع الأوليجاركية » ...

وبالمثل ، ان الرغبة التي لا ترتوى فيما تعده الديموقراطية خيرها الأعظم — أى الحرية — هي التي تسبب أيضًا سقوطها .

أو آفتها .

¹⁷⁷

وما من شيء أجمل ولا أعمق ولا أكثر واقعية من الصفحات التي يصف لنا فيها أفلاطون نشأة الطغيان الذي يتولد حتما عن نشوة الديموقراطية العاجزة عن استتباب النظام فيها .

فالحرية هي الخير الأسمى للمدينة الأفلاطونية . و « اننا نسمعهم يقولون في الدولة الديموقراطية انها أجمل شيء ، وانها لهذا السبب هي الدولة الوحيدة التي يمكن لانسان ولد حرا أن يقيم فيها (۱) ... ولكنها الرغبة التي لا تشبع في هذا الخير ، مع عدم المبالاة ببقية الرغبات الأخرى ، هي التي تغير الحكم وتقسره على اللجوء الى حكم الاستبداد » . اذ عندما تأخذ الدولة الديموقراطية «نشوة الحرية الصافية» ، فان روح الحرية تسرى سريعا في كل أرجائها فتنحدر الى عدم النظام والى الفوضى ... ولكن ، « لكل هذه النقائص مجتمعة نتائج خطيرة : فهي تجمل ولكن ، « لكل هذه النقائص مجتمعة نتائج خطيرة : فهي تجمل

⁽۱) في القول المشهور لبركليس عن الديموقراطية الأثينية نجد أن تميز الديموقراطية على كل أشكال الحكم الأخرى انما يرجع الى أنه في النظام الديموقراطي يشارك جميع الناس في شئون الدولة . وهذا يعنى أن جميع الواطنين فيها أحرار حقيقة ، وأن انتخاب الصفوة الحاكمة يتم فيها بحرية ، وبحسب الكفاية وليس بحسب الثراء أو المولد . وبعبارة أخرى ، فأن الديموقراطية عند بركليس تحقق وتعمم الارستوقراطية الحقيقية . أما أفلاطون فيى أن ديموقراطية بركليس انما تحقق حكم أثينا الاستبدادي الجماعي في حلفائها ، وأن ديموقراطية ما بعد بركليس فقسد أودت بها الديماجوجية .

المواطنين يجفلون لأقل بادرة من الأكراه ، فيغضبون ويثورون ، ويصل بهم الأمر ، كما نعلم ، الى حد السخرية من القوانين المكتوبة ، وغير المكتوبة ، كيلا يكون لأحد سلطان عليهم (۱) . ولكن هذا يجعلهم يقعون تحت سيطرة الديماجوجي أولا ثم الطاغية ثانيا . « فمن المؤكد أن كل اسراف ينجم عنه بوجه عام رد فعل شديد . وعلى الأخص في أساليب الحكم أكثر منه في أي مجال آخر » . ولهذا فان « الاسراف في العرية لا يمكن أن يؤدي الا الى اسراف في العبودية ، سواء في الفرد أو في الدولة . . ومن الحرية المفرطة تتولد أتم عبودية وأفحشها » (۲) .

ولكى نحسن فهم هذه العملية ينبغى أولا أن تتصور بوضوح التكوين الاجتماعى للمدينة الديموقراطية . انه فى جملته يقرب من نفس تكوين المدينية الأوليجاركية : الأأثرياء ، والشعب ، و « الزنابير » من « أبناء العز الزائل » ، ولكن مع اختلاف فى أنه فى الأوليجاركية لا يملك الشعب ما يقوله بينما فى الديموقراطية « فالشعب ، أى العمال والأفراد .. الذين لا يملكون الا قليلا ، يشكل ، لكثرة عدده ، الطبقة الأقصوى » ، وأن « الزنابير »

⁽۱) ما من مذهب سياسي يحتاج الى النظام وطاعة القوانين اكثر من الديمو قراطية .

 ⁽۲) ينشأ الحكم الاستبدادى عن عدم النظام وعن الغوضى .
 ولقد شاهدنا ما لهذه الملاحظة من نفع صحيح .

المحتقرين والمبعدين عن الحكم فى الأوليجاركية ، يكو وفي فى الدولة الديموقراطية — أبغض وأحقر طبقة عند أفلاطون — طبقة السياسيين المحترفين وزعماء الشعب ومتملقيه ، الذين يثورون ظلما وبدون حق على الأغنياء لكى « يسلبوا من الأثرياء ثروتهم ويقتسموها مع السعب ، مع الاحتفاظ لأتفسهم بالنصيب الأكبر » . وتجاهد الطبقات المالكة فى الدفاع عن نفسها ، بالطرق المشروعة أولا — وهى لا تفلح كثيرا ولا تجلب لهم الا الاتهام بالتآمر ضد الشعب والتحالف مع الأوليجاركية — ثم بوسائل بالتآمر ضد الشعب والتحالف مع الأوليجاركية — ثم بوسائل عير مشروعة ثانيا . فيغدو التآمر واقعيا ، ونجد ان الشعب الآن هو الذي يقع فريسة للخوف . الخوف الذي سيضع عندئذ حدا لكل تطور بعد ذلك ويسود كل حياة الدولة (١) .

الشعب خائف : ولذا فهو يتخذ لنفسه زعيما ، وحاميا لكى يدافع عنه ضد فعال الأوليجاركيين . ولما كان هذا الحامى عرضة لحملاتهم فان الشعب سيكلؤه برعايت ويؤيده بقوة مسلحة ليحميه ويخفظه (٢) وعندئذ تكون الدولة قد ضاعت . فان حامى

⁽۱) لقد رأينا أن التضامن ، وليس الخوف المتبادل ، هو حجر الأساس في المدينة . ولكن في المدينة الفاسدة فان الخوف يحل محل التضامن . واذن فقد كان السوفسطائيون مخطئين ، في فلسفتهم الاجتماعية ، اذ اعتبروا حالة التدهور حالة طبيعية . (۲) المنظمات العسكرية في النظم الاستبدادية الحديثة .

الشعب، الذي ليس الا طاغية لم ينضج بعد، ولو أنه « في الأيام الأولى ، وفي بداية الأمر ، لا يحمل الا الابتسامات والتحيات لكل من يقابلهم ، ويبرىء نفسه من أن يكون طاغية ، ويكثر من الوعود ، سرا وعلانية ، ويرد الديون ، ويوزع الأراضي على الشعب والمقربين اليه ، ويتصنع المودة والرقة مع جميع الناس » لا يمكنه أن يقف عند هذا الحد . فهو « اذا ما انتهى من أعدائه في الداخل ، ... لا يتردد في اشعال الحروب لكى يظل الشعب في حاجة الى زهيم ... ، ولكى يضطر المواطنون ، وقد أثقلتهم الضرائب وأفقرتهم ، الى أن يشعلوا باحتياجاتهم اليومية عن التآمر ضده » . فاذا ما بدأ السخط ينتشر ، فانه يعمل على ازالة كل من يمكن أن يصبحوا خطرا على سلطانه — حتى أصحابه القدماء — وبعد أن يعزز حماية شخصه بنفر من المرتزقة والمشردين يلقى بقناع البساطة ، وينكشف الطغيان بكل فظائعه .

والحكم الاستبدادي هو حكم الخوف والجريمة: فالطاغية يحكم باثارة الخوف في القلوب ، ولكنه هو أيضا فريسة للخوف (۱) . فهو يخاف الشعب الذي يكرهه ، والذي يضطهده . ولكنه يخاف أيضا من حراسه الخصوصيين الذين لا يربطهم (۱) ان الدور الاولى للخوف في المدينة الاستبدادية (الفاشية والنازية) قد كشف عنه حديثا وبوضوح جوجليلمو فريرو:

Guglielmo Ferrero. cf. Pouvoir, Prentano' s. N.Y. 1943*

بشخصه الا اغراء الكسب وحده . وهو مرغم كذلك على أن يشترى دائما وباستمرار اخلاصهم غير الموثوق به ، ولهذا فهو يغدق عليهم بالعطايا والمال . فاذا ما نضبت خزائن الدولة ، فانه يتحول نحو خزائن الأفراد ، فتدور الدائرة فى النهاية على الشعب الذى يبهظه بظلمه وجوره . وهكذا « عندما يريد الشعب ، كما يقولون ، أن يتجنب شبح العبودية ، فانه يلبس ثوب الاستعباد الأقسى والأمر ، وهسو الخضوع للعبيسه » ، بل الخضوع لعبيد عبيده » ، بل الخضوع لعبيد عبيده » .

أما عن الطاغية ، هذا الذي يتغنى شعراء التراجيديا بمديحه حين يمجدون « الاستبداد كشىء يسوى الرجال بالآلهة » ، فانه بعيد كل البعد عن أن يكون حقيقة انسانا فائقا على البشر ، أو أن يتمتع بسعادة تفوق سعادة البشر ، بل هو على العكس من ذلك : ويكفى أن نستخدم طريقة التمثيل التي كثيرا ما استخدمناها حتى الآن لنصل الى تسائيج تعارض هذا كل التعارض . ذلك أن مدينة الطغيان هي حتما مدينة فقيرة ، مستعبدة ، فريسة للخوف . ويستتبع ذلك أن النفس المستبدة هي بالمثل نفس فقيرة ، شرهة فريسة للخوف ، مفعمة بالعبودية والوضاعة (۱) . والطاغية على عكس ما يعتقده العامة ، ليس حرا

⁽۱) لقد تكشف أن أبطال نيتشه الذين نادى بهسم بركليس وتراسيماخس لهم نفس عبد ،

فى أن يفعل ما يشاء ؛ وليس هو السيد ، ولكنه « عبد لعبيده » . وكذلك نفس الطاغية ليست حرة ، ولكنها خاضعة لعواطفها تستعبدها وتستبد بها . انها غير قادرة على أن تحكم ذاتها أو أن تسيطر على ذاتها ، وانما يحكمها أخس أقسامها ، ذلك الوحش الضارى الذي يسكن نفس كل منا (۱) . ولكن ، ليس هذا فسادا مبينا ، ومرضا مبيتا للنفس فحسب ، وانما هو حالة شقية للغاية . فالانسان المستبد أقل سعادة من الانسان « الملكى » أو الأرستقراطي أو الفيلسوف ، والمدينة المستبدة أقل كمالا وبالتالي أقل معادة من الدينة المثالية العادلة . ويحلو لأفلاطون أن يلهو فيحسب وبعد هذا الفرق لينتهي الى أن العادل أسعد مرة من المستبد .

سيقال ان كل هـذا صحيح ، ومع ذلك فالطغيان يستهوى الناس ولا تستهويهم الفلسفة الا قليلا جدا . أليس هذا لأن اللذات التي يجلبها الطغيان ، وان كانت من طبيعة أحط من اللذات الأخرى

⁽۱) النفس الأنسانية في رأى افلاطون ليست خيرة «بطبيعتها». أو بمعنى ادق ، النفس الانسانية في حالتها الطبيعية نفس شهوانية، ضارية ، وحشية ، وغير اخلاقية بالمرة ، وهو ما تبرهن لنا عليه أحلامنا . وهذا أحد أسباب الأهمية التي ينسبها افلاطون للتربية: فهذا الحيوان الوحشي يجب اما أن يحكم بالعقسل أو أن يروض بالتدريب والتهذيب له فائدة من الاصرار على العلاقة بين هذا المذهب الأفلاطوني وبعض النظريات الحديثة عن اللاشعور .

جميعا ، فهى مع ذلك أقوى أو أشد ? وأنها من أجل هذا نفسه تشدنا اليها ? — يبدو أن الاعتراض خطير ، ومتفق مع التجربة اليومية . ورد أفلاطون ، القائم أيضا على نظريته فى قوى النفس الثلاث ، رد عجيب جدا وعميق كل العمق .

فهو بذكرنا بقوله اننا ميزنا في النفس الانسانية بين ثلاثة أقسام مختلفة: « فقد تعرفنا على قسم بو اسطته يعرف الانسان ، وآخر به يغضب ، أما عن الثالث ، فان له من الصور المتباينة ما لم تتمكن من أن نجد لهاسماواحدا ينطبق عليه ، ولكننا ميزناه بأهم ما فيه والغالب عليه : سميناه أيضا صليق المال ، ويمكن أن نضيف « أن لذته وحبه انما يتعلقان بالنفع » ... « أما عن القسم الغضبي فانه لا يني عن التطلع بكل قواه الى السيطرة والظفر والشمرة » . وتحققنا بالمثل أن هذه القوى الثلاث للنفس تقابلها ثلاث طبقات أو ثلاثة نماذج من الناس: الفيلسوف ، والطماع ، والنفعي . ولكن كلا من هذه النماذج الانسانية يرى أن أسمى القيم وأحقها باطرائه هي ولا شك تلك التي تتفق وتركيبه السيكولوجي الخاص ، وأن أعظم اللذات وأشدها هي تلك التي نحصل عليها بارضاء ميول وتطلعات ذلك القسم من النفس السائد فيه (١) . ولكن أيجب علينا أن تؤمن بها جميعا

⁽۱) خطأ النسبية أنها تضعها جميعها وتضسعهم جميعهم في مستوى واحد .

بالتساوى ? ان أفلاطون لا برى ذلك لسين مرتبطين ببعضهما أشد الارتباط. فأولا بدو حدا أنه من المعقول ، بصفة عامة ، أن تثق بما يؤكده الفلسوف ، أي الرجل الذي وظفته الخاصة البحث عن الحقيقـــة ومعرفتهـا ، أكثر مما نثق بأقوال طماع أو طاغية . وزيادة على ذلك ، وهذا هو البرهان الأصلى ، فان الفيلسوف يعرف ما يشميعه الممال أو الطمع في نفوسنا من لذة ورضاً . ولكن الطماع أو الجشع لا يعرفان الرضا الذي تبعثه فى نفس الانسان ممارسته لعقله ، ولا السعادة التي تجلبها له العدالة ، أي التوافق والاتزان الداخلي لنفسه . فهذا يتكلم عما يعرفه بالتجربة ، وذلك يتكلم عما لا يعرفه الا سماعا (١). لقد اقتربنا من نهاية بحثنا . ونرى الآن بوضوح تام أن العدالة هي حقا أعظم خير للنفس ، وأن العادل ، في كل الظروف ، أسعد بكثير جدا من الظالم . وعرفنا أن الصحة والسعادة للانسان ، كما للمدينة ، هما في أن يدبر أموره ويحكمه وبسوده العقل ، أي ذلك الجزء الالهي من النفس ، وأن الشقاء الأعظم ؛ للانسان كما هو للمدينة انما يكون في الطغيان.

⁽۱) ونتيجة لذلك ، للأسف : فالمسرات التى تجليها الفلسفة للفيلسوف ، وان كانت أسمى أو أعمق من كل المسرات الأخرى ، فان نصيبها أقل في اجتذاب النفوس الغريبة عن الفلسفة بطبيعتها ولكن ماذا يهم ! . Philosophica Philosophis Scribuntur

ولكن التهديد بالطغيان ليس تهديدا نظريا ، انه على العكس واقعى تماما . فالتدهور الخلقى المتزايد ، ودعاية الشعراء المضلة ، وتعاليم السوفسطائيين وديماجوجية تلاميذهم خطباء الجماهير ، كل هذا يدفع الشعب الجاهل الأعمى نحو نظام الطغيان . كما يوجه أفلاطون ، مثل أستاذه سقراط ، نذاء هاما ، أو انذارا هاما الى الديموقراطية الأثينية : انكم تقفون على شقا كارثة ، وعما قريب سيكون الوقت قد فات ، وعما قليل ستهوى أثينا الى الهاوية ورأسها الى أسفل .

٤ – خساتمة

الآن يعرض لنا سؤال ، بل هو سؤال مزدوج: أولا — هذا التدهور المتزايد ، أليس هو ، كما بينه لنا أفلاطون ، خطيرا ولا يرجى له علاج ? هل يمكن بوجه عام وقف حركته على الأقل ، اذا لم يكن فى الامكان تغييرها وقلبها ? وثانيا — اذا اعترفنا بأن هذا ليس مستحيلا ، فما هو الدور الذى يمكن ، أو الذى يجب أن يقوم به الفيلسوف فى هذا المشروع من النجاة ? .

أما عن السؤال الأول فالاجابة عنه تظهر لنا واضحة ، انها تبدو لنا بينة تماما ، وقد سبق لنا القول ان التاريخ الواقعى للنظم السياسية ، فى رأى أفلاطون ، لا يماثل بالمرة تاريخها المثالى ... فهذا التاريخ ، بمعنى ما ، غير زمنى . انه يكشف لنا عن النظم الداخلية لعدد معين من الأشكال الأساسية للمجتمع ، والنزعات الأصيلة التى تحركها أو تسيطر عليها . انه لا يقول لنا ان مجتمعا معينا فى ظروف معينة ، وخاضعا لأوضاع محددة ، نتيجة عوامل محددة بالمثل ، لن يستطيع أن « يقفز المراحل » سواء الى الأمام محددة بالمثل ، لن يستطيع أن « يقفز المراحل » سواء الى الأمام

أو الى الخلف ، أو أن يصعد فى التيار (١) . انه لا يذكر لنا شيئا عن التقويم الزمنى ولا عن طول الحقب التى يصفها . واذن فان وقوف حركة التدهور باصلاح يناسب الدولة ليس مستحيلا بالمرة ، ولو أنه ولا شك عسير للغاية .

فاذا كان الأمر كذلك ، فان دور الفيلسوف يبدو كذلك واضحا وضوحا تاما . فما يجب عليه أن يفعله ، أو على الأقل ما يجب أن يحاول فعله ، هدو أن يعلم المدينة ، أى أن يعلم الصفوة (٢) فيها ، ويث فيهم ، أو يعيد اليهم احترام القيم الحقيقة .

حب العدالة ، والولاء للمدينة ، وأحترام القانون ... انها جميعا فى حقيقة الأمر شىء واحد . فعدم احترام القانون ، الذى هو روح المدينة ذاتها (٣) ، والذى يسمو عليها ويفضلها ، أليس هو منتهى الظلم من مواطن ? ان عدو القوانين ، هذا الفوضوى

⁽۱) ان تاريخ أثينا ، الذي لا يمكن لأفلاطون تجاهله ، يبين لنا أن الأوليجاركيسة يمكن أن تعقب الديمو قراطية ، لوقت ما على الأقل . وأن الديمو قراطية يمكن أيضا أن تقوم على انقاض الطغيان.

⁽٢) ان للشعب في صفوته لأسوة تقوده وتصوغ أخسلاقه . وقدوة الصفوة الفاسدة هي التي تفسد أخلاق الشعب . فالفساد يبدأ دائما من أعلى . وخطأ سقراط الذي دفع حياته ثمنا له ، هو أنه شاء أن يتصرف تصرفا مباشرا بأن خاطب الجماهير العاجزة عن فهمه وعن اتباعه .

 ⁽٣) في رأى بركليس ، كما في رأى ليونيداس ، احترام الفاتون هو العلامة المميزة « للدولة » κόλι وسيرى فيها ارسطو صفة خاصة باليونان تميزهم على البرابرة .

الذي وصفه لنا أفلاطون ، المواطن الزائف في ديموقراطية منحلة ، هو ، بأدق وأقوى معانى الكلمة ، عــدو للمدينة . فالفوضوى هو الطاغية — مصغرا — ، الذي ينبىء ، والذي يمهد للطاغية الأكبر .

آن نعيد تعليم المدينة ، وآن نعيد اليها معانى القيم الحقيقية .. هذا ولا شك عمل عسير وشاق ، محفوف بالشك والمخاطرة . وهو مع ذلك العمل الواجب علينا ، والذي تتيح لنا الديموقواطية ، ان لم يكن انجازه — اذ ما من انسان يعلم المستقبل — فعلى الأقل الأمل فيه ومحاولته .

فالديموقراطية هي - كما رأينا - النظام الذي يباح فيه كل شيء ، أو تقريب كل شيء ، أسوأ الأمور ، وأفضلها أيضا . والذي يمكن أن يوجد فيه كل شيء : السوفسطائي والفيلسوف . ذلك هو الفضل الوحيد لهذا النظام . وهو في رأى أفلاطون الفضل العظيم الذي يفرض على الفيلسوف دوره ومكانه في الصراع . ومرة أخرى ، الاشتغال بالفلسفة والاشتغال بالسياسة هما شيء واحد . ومحاربة السوفسطائي هي في نفس الوقت دفاع عن المدينة ضد الطغيان ،

أستكتب النجاة للمدينة على أيدى الفلاسفة ? نحن لا نعلم شيئا عن هـذا دون شك . ولكن المؤكد هو أن هذه فرصتها الوحيدة في الخلاص . لأن الأمل الذي يحييه البعض في أن يروا

المدينة وقد شاءت لها العناية الالهية الاصلاح والخلاص على يدى رجل الدولة ؛ أو « السياسي » منه المدولة ؛ أو « السياسي » « زعيم » ؛ انما هو أمل وهمي وغير معقول ومتناقض . كما تذكرنا محاورة « السياسي » بأن المعرفة وحدها هي التي تبرر الحصول على السلطة وممارستها ؛ وبالتالي أن السياسي المثالي ، الذي يملك سلطة مطلقة ، سلطة غير محددة ولا مقيدة بالقانون ، لا يمكنه ممارستها « بعدالة » الا اذا كان مزودا في نفس الوقت بمعرفة مطلقة . ومما لا ريب فيه أن مدينة يقـودها ويحكمها سياسي عنده مثل هذا « العلم » ، العلم الذي لا يقتصر على محرد ادراك معانى التكوين العام للكائنات - والأوضاع الانسانية - وانما يمتد الى الأفراد ؛ هذه المدينة ستكون أسعد حالا من مدينة يحكمها القانون. فالواقع أن القانون نظرا لأنه عام فانه لا يطبق أبدا بطريقة كاملة على الحالات الفردية .. ولكن للأسف ؛ مثل هذا العلم ليس من شأن البشر . فالسياسي ١٥٥٨٥٠٠٠٠ المشالي يجب أن يكون حكيما ، بل الها . أما اذا كان انسانا ، أى اذا وضع انســـان نفســـه فوق القانون ، فانه ســكون حتما طاغية .

فالعلم المطلق ، مثل المدينة الكاملة ، ليسا من شأن هذا

العالم . والمدينة الانسانية بما فيها من أوضاع انسانية ، ونقص انساني ، ليس لها من خلاص بغير القانون .

أوضاع انسانية ، ونقص انساني ... انه في الواقع الانحراف الانساني الذي كان حتما علينا أن نذكره ، ومن هذه الحقيقة فان التسلسل في أشكال المدينة التي فصئلناها وشيدناها في عالم التجريد ، انما نجده وقد انقلب في عالم الواقع رأسا على عقب . لقد آقمنا تسلسل المدن « الصالحة » : وللأسف ، فجميعها في عالم الواقع « فاسدة » . أو هي كما قيل فيما بعد (تتحول من الأحسن الى الأسوأ) ... perversio optimi Pessima

واذن، ففي الخيال، ما من شيء أجمل من المدينة « الملكية » للسياسي ، وممسرة القيادر على كل شيء ، ولكن ما يقابلها في الواقع ، فهو الدناءة اللامتناهية للسلطة المطلقة التي للمدينة المستبدة . وما من شيء « أنبل » من المدينة الزاهدة ، مدينة الشبجاعة والشرف ... ولكننا نعلم أنه يكاد يستحيل تحقيتها مثلما يستحيل تحقيق المدينة الكاملة ، مدينة الحكمة المطلقة . واننا لنعلم أن ما يقابلها في عالم الواقع ، انما هي المدينة المحارب الخارجة على القانون ، على « قانونها هي » ، مدينة المحارب الطموح ، القاسي ، المتكبر ، الجشع ، أي أسوأ ما يوجد في هذا العالم ، بعد الطغيان طبعا .

أما الأوليحاركية ، مدينة المال ، فهي أدنا بكثير من مدينة الشجاعة . فالثروة ليست « قيمة » والتملك ليس مبدأ للوحدة ، ولذا فمدينة المال مدينة ضعيفة لأنها منقسمة على نفسها . أما في عالم الواقع ، فالأمر أيضا مختلف كثيرا . فالأوليجاركية في الواقع ليست أبدا ، كما ينبغي أن تكون بحسب « قانونها » ، مدينة التملك وانما مدينة الكسب . والأوليجاركي ليس من النبلاء الذين يملكون ، وانما هو البخيل الذي يجمع المال ويكتنزه . فالأوليجاركية الواقعية هي أيضا مدينة فاسدة . ومع ذلك يمكن القول هــــذه المرة ان الفساد أقل حـــدة ، فان البعد بين التملك والكسب أقل من البعد بين المجد والزهو ، والوقوع من ارتفاع أقل يجعل السقوط أخف . كما أن الأوليجاركية الواقعية ؛ مهما ىلغت من القساد ، فانها بعارة مطلقة ، « أقل » فسادا من التيموقراطية (الواقعية) . وبالاضافة الى هذا فلأنها أضعف من هذه ، فان أثرها على مواطنيها أقل عمقا وأقل شدة . واذن فان افسادها لهم « أقل » . وهذا يفسر لنا لماذا كانت الأوليجاركية في الواقع أفضل من التيموقراطية : فالواقع أن المدينة البورجوازية تفضل المدنة الاقطاعة.

والاعتبارات التى سطرناها الآن فيما يختص بالأوليجاركية تنطبق كذلك وأفضل بكثير على المدينة الديموقراطية ، مدينة الاضطراب والرأى الفردى . فهذه المدينة ، في عالم التصور ، أقل الملدن كمالا وأكثرها ضعفا ، وأقلها اتحادا ، وأقلها استقرارا ... ومن أجل هذا يسهل أن يعروها الفساد والتفتت وأن تصبح ديماجوجية بخروجها على القانون ، على قانونها هي في الحرية الفردية . ولكن الفساد هنا قليل والسقوط خفيف . أما الديموقراطية الواقعية ، الفاسدة كذلك ، فانها لا تزال تفضل بكثير الأوليجاركية (الواقعيــة) . وزيادة على ذلك ، وبفضل ضعفها نفسم ، فانها لا تكاد تؤثر على الحياة العقلية والأخلاقية لأفراد المدينة . انها ولا شك لا تنشئتهم على الخير ، ولكنها عملى الأقل لا تتبع نهجما منظما لتحويلهم الى الشر . وأخيرا ، فان قانون المدينة الديموقراطية في ذاته من الرخاوة وقلة الصرامة الى حد يجعله أسهل القوانين تطبيقا في هذا العالم . كما أن في هذا العالم ، عالم النقص والفساد ، عالم المدن « السيئة » ، فالديموقراطية أقلها سوءا بكثير ؛ وعلى الأخص اذا هي نظمت تفسمها ولم تقع في الفوضي ، أس الحرب الأهلية والطغيان.

* * *

يبدو أنه لا داعى الى الالحاح فى القول بما فى التفكير السياسى الأفلاطون من الأفكار الحديثة بل والراهنة الى درجة غريبة. ولا شيء بالتأكيد أبعد من مشابهة الدولة الحديثة بالمدينة

القديمة عنه عنه عنه الجميع يعرف بعضهم بعضا . وكان من المكن قطعها في يوم واحد مشيا على الأقدام . انها كمقارنة أحد المراكب الحربية القديمة باحدى المدرعات الضخمة الحدثة (١) .

ومع ذلك فبقراءة الصفحات العاطفية القاسية العميقة اللاذعة فى نفس الوقت التى يصف لنا فيها أفلاطون تدهور الديمقراطية الأثينية وهى تنزلق يفعل الفوضى الديماجوجية نحو الدكتاتورية والحكم المطلق افان القارىء الحديث لا يستطيع أن يمسك عن القول : عنا يروى هذا القصص المعطيع أن يمسك عن القول : عنا يروى هذا القصص المعطيع أن يمسك عن القول : عنا يروى هذا القصص المعطيع أن يمسك عن القول : عنا يروى هذا القصص المعطيع أن يمسك عن القول : عنا يروى هذا القصص المعطيع أن يمسك عن القول : عنا يروى هذا القول المعلق المعلق

فالمدينة القديمة والمدينة الحديثة ، وان إختلفتا ، فانهما مدينتان « انسانيتان » . والطبيعة الانسانية ، مهما قيل فيها ، لم تتغير الا قليلا على مر القرون التي تفصلنا عن أفلاطون . انها دائما نفس الدوافع ، اغراء « الأشياء الطيبة » في هذه الحياة ، الثروة واللذة والطمع . Honores, Divitiae, Voluptatis هي التي تحرك انفعالاتها وتحددها ؛ انها دائما نفس البواعث ؛ الشرف والوفاء وحب الحقيقة والولاء للخير هي التي ترشدها وتسدد خطاها .

⁽۱) ان تيسير سبل المواصلات الحديثة في الآيام الأخيرة ، قد صغرت الدولة الحديثة . ففي استطاعة الانسان أن يقطعها الآن في يوم واحد . . بالطائرة أو السيارة .

من أجل هذا كان درس أفلاطون ، وكانت رسالة سقراط التي بلغتنا عبر الأجيال تحمل الينا معنى يتفق والحاضر .

وهو ينبهنا بقوله أن اهتموا بتربية المدينة ، تربية مواطنى المستقبل ، وقادة المستقبل . ولا يكن قصدكم أن تدفعوا بهم الى هذا العمل أو ذاك ، أو الى هذه الحرفة أو تلك ، أنوظيفة : انما هى التربية الأخلاقية ، والولاء للمدينة الذي يصنع المواطنين الصالحين . ولا تنسوا أن الصداقة والتعاون هما اللذان يكونان الرباط الذي يوحد المدينة ويمدها بالقوة ... ولا تسمحوا للخلاف والخوف والحقد أن تضع أقدامها في الدولة . اتتبهوا : لا تدعوا احتقار القانون يتمكن منها ويتغلغل فيها . فاحتقار القانون هو الذي يصيب المدينة بالتحلل ، واحتقار القانون هو الذي يؤدى الى الفوضى ، وهذه تؤدى مباشرة الى الطغيان .

انتبهوا: لا تخلطوا بين السياسى والديماجوجى ، بين الذى يوعيكم والذى يتملقكم . احذروا هذا الأخير : انه لا يعمل من أجل مصلحته الخاصة . انتبهوا : أحسنوا اختيار الحفاظ على السلطة العامة ، فلا تدعوا أرستقراطية الوظائف تتحول الى نظام فاسد قائم على الجشع .

ان رسالة أفلاطون مليئة بالتعاليم الجديرة بالتأمل ابًان الأزمات التي تهز كيان العالم .

البادالقوميت (مصر)